

الدكتور سهيل الملاذني

الاتجاهات الفكرية العربية في الصحافة (١٩٢٠ - ١٩٤٦ م) حلب نموذجاً



أعيد طبع هذا الكتاب بمناسبة اختيار حلب
عاصمة للثقافة الإسلامية

الاتجاهات الفكرية العربية في الصحافة

١٩٢٠ - ١٩٤٦ م، «حلب نموذجاً»

الدكتور سهيل الملاذي

الاتجاهات الفكرية العربية في الصحافة

[١٩٢٠ - ١٩٤٦ م] ، « حلب نموذجاً »

المُحتوى

■ المقدمة : مدخل إلى الاتجاهات الفكرية	٩
■ القضايا السياسية	٢٩
● الفصل الأول : مسائل إسلامية	٢٩
أولاً : العهد العثماني	٢٩
ثانياً : الجامعة الإسلامية	٣٣
ثالثاً : الزعامة العربية للمسلمين	٤٥
رابعاً : العلاقات مع الدول الإسلامية	٤٨
● الفصل الثاني : المسائل القومية	٦٣
أولاً : القومية العربية	٦٤
ثانياً : الوحدة العربية	٦٩
ثالثاً : انتماء مصر العربي	٧٦
رابعاً : الجامعة العربية	٨٠
● الفصل الثالث : المسألة الشرقية	٨٩
أولاً : نشوء النزعة الشرقية	٩٠
ثانياً : الحضارة بين الشرق والغرب	٩١
ثالثاً : اتجاهات النزعة الشرقية	٩٦
رابعاً : واقع الشرق وحاجاته وأسباب تأخره	١٠٣
خامساً : نهضة الشرق	١٠٦
● الفصل الرابع : الانتداب الفرنسي على سورية	١٢٩
أولاً : الاتجاه المؤيد للانتداب	١٣٠

١٣٦	ثانياً : الاتجاه المعتدل
١٤١	ثالثاً : اتجاه المراحل
١٤٥	رابعاً : الاتجاه المعارض
١٦١	خامساً : المعاهدة السورية — الفرنسية
١٦٤	سادساً : نظام الحكم
١٦٦	سابعاً : قضايا اقتصادية
١٨١	● الفصل الخامس : المسألة الحزبية
٢٠٥	● الفصل السادس : المسألة الفلسطينية
٢٠٦	١ — الموقف الإسلامي والعربي
٢٠٧	٢ — فلسطين والانتداب البريطاني
٢٠٨	٣ — فلسطين والغرب
٢٠٩	٤ — آراء عن القضية الفلسطينية في الصحافة الحلية
٢١٥	● الفصل السابع : قضايا عالمية في الصحافة
٢١٥	أولاً : الشيوعية العالمية
٢٢٣	ثانياً : الفاشية
٢٣٢	ثالثاً : النازية
٢٣٥	رابعاً : الأنظمة الغربية
٢٣٨	خامساً : الحزبان العالميتان
٢٥١	● الفصل الثامن : القضايا الاجتماعية
٢٥١	أولاً : الأوضاع الاجتماعية العامة والتجدد الاجتماعي
٢٦٤	ثانياً : قضايا المرأة
٢٩٢	ثالثاً : قضايا الأسرة
٣٠٢	رابعاً : قضايا العمل والعمال
٣٠٦	خامساً : القضايا الأخلاقية والإنسانية
٣٣١	● الفصل التاسع : القضايا الثقافية
٣٣١	أولاً : التراث والتجديد
٣٣٨	ثانياً : حرية الفكر
٣٤١	ثالثاً : قضايا العلم والدين
٣٦٠	رابعاً : قضايا التربية والتعليم

٣٩٥	● الفصل العاشر : القضايا الأدبية
٣٩٦	أولاً : نحو أدب مُطور
٤٠٢	ثانياً : الأدب بين الأصالة والتجديد
٤٢٢	ثالثاً : قضايا أدبية مُعاصرة
٤٢٩	رابعاً : الصحافة الأدبية
٤٣٢	خامساً : النقد
٤٤٢	سادساً : القصة
٤٥٠	سابعاً : الشعر
٤٥٩	ثامناً : اللغة
٤٩٣	■ الخاتمة : الاتجاهات الفكرية العامة وتفاعلاتها
٥٠١	— تراجم الأعلام
٥٢٣	— قائمة المصادر
٥٢٦	— فهرس الكتب

المقدمة

مدخل إلى الاتجاهات الفكرية

إنَّ المُتَّبِعَ للحركة الفكرية في سورية بين الحربين العالميتين يجدُّ نفسه مُضطراً للتعامل مع جملة من المُعطيات، تزيد من صعوبة عمله، ذلك أنَّ ما كُتِبَ عن الحركة الفكرية في هذه المرحلة قليل، ومناهج البحث فيها مُختلف مُتباين، فلكل منها طريقته في تناول الفكر، ولكل منها نظريته الخاصة في تقويم الحركة الفكرية، فلا تكادُ تتلمس فيها قاسماً مُشترِكاً، يربطُ فكرة إلى فكرة، أو خطوة بحث إلى أخرى، لكنَّ لكل منها مع ذلك، قيمته المُكتسبة من هذا التميز، وهي جميعها تُحدد مسار الحركة الفكرية، وتُضيء ملامحها.

ولنعترف، أنَّ تقويم الحركة الفكرية في هذه المرحلة، قد جاء مُتأخراً زمنياً عن المرحلة نفسها، وأنَّه تناول بالدراسة والتحليل عناصر فكرية محدودة، وتحدَّث عن أعلامها المعروفين فحسب.

أمَّا الصحافة، فبقيت في منأى عن اهتمام الباحثين، مع أنَّ الصحيفة كانت في ذلك الحين، أسرع وسائل الثقافة وصولاً إلى القراء، وأكثرها انتشاراً بينهم.

وأمَّا الصحفيون، وهم أُلصق بتطورات الحركة الفكرية وصراعاتها ومعاركها، وأقرب إلى التعامل معها ومُعايشتها والتفاعل مع تأثيراتها، فظلوا في ظلال الحركة الفكرية، وبقيت آلاف المقالات والأخبار والصور والإشارات، مُجرد كلمات منسوبة على صفحات الصحف، أمحت أو كادت تمحى من الذاكرة، وضاعت أو كادت تضيع من الوجود.

إنَّ الذين كتبوا عن الحركة الفكرية، اعتبروا الصحافة عُنصرأ من العناصر المُهممة التي أسهمت بإخلاص في توجيه الفكر والتأثير فيه، وترية الحس الاجتماعي، وتنمية الوعي القومي،

وصورت مراحل حساسة من تأريخ الوطن والمنطقة، وحركت الصراع حول قضايا أثير حولها الجدل طويلاً.

وكان هؤلاء الكتّاب — مع ذلك — يركزون جهدهم على معالجة الحياة الأدبية، ويستشهدون بِنَماذج شعرية ونثرية، يبنون عليها آراءهم في الاتجاهات الفكرية، وقلما كانوا يعودون إلى المقالات التي كانت نفسها تُقَوِّم الحركة الفكرية، وتوضح آراء أصحابها في قضايا فكرية ماثلة. وما كان أجدر بالباحث في الحركة الفكرية أن يعود إلى تلك المقالات، ومُعظمها للأدباء ومفكرين وسياسيين معروفين، ويطلع على هذا التقويم، وهذه الآراء، فيكون بذلك قد عادَ إلى مصدر حي يَمُوجُ بالحياة والحركة، يُغني الدراسات الفكرية، ويجعلها أكثر أصالة وعمقاً.

لقد كان مُعظم الصُحف، بمُختلف اتجاهاتها، تُشير إلى الصُعوبات المادية والمعنوية التي تعترض طريقها، مما يضطرها أحياناً إلى الاحتجاب فترة، أو التوقف نهائياً، وهذا يؤكد أنها كانت تصدرُ بجهود فردية تقريباً، وأنَّ حماس أصحابها لنشر أفكارهم، والدفاع عن اتجاهاتهم، يضطرهم إلى التضحية مادياً ومعنوياً، لضمان استمرارها.

وكثيراً ما كان أصحابُ بعض الصُحف يُصدرون مُلحقاً أو أكثر للعدد الواحد^(١)، ليتمكن الرأي العام من متابعة تفاصيل ما يجري من صراع، وخصوصاً إذا كانت هذه الصُحف شهرية أو نصف شهرية، مما يُسهل أمر الاطلاع على التطورات السريعة للأحداث، دون انتظار صُدُور المجلة في مواعيدها الاعتيادية.

هذا هو مُنطلقنا لاختيار الصحافة مرجعاً نستمدُّ منه معلوماتنا عن الفكر في هذه المرحلة، ومن هنا كان لبحثنا أهميته المُتوازعة، لأنَّه استقى مصادره من نبع لم يفتن الباحثون إلى غزارة مائه وعذوبته، ومن هنا أيضاً فهو يُقدم إضاءة مُتوازعة للحركة الفكرية.

لقد نجح بعضُ الكتّاب في تصوير الصراع بكل أبعاده وأشكاله، على أنَّه صراع بين تيارَي القديم والحديث، وهم ينسبون كلَّ تمسك بالتراث والتاريخ والدين، وكلَّ أصالة في اللغة والأدب والفلسفة والعلوم والفن إلى التيار القديم المُحافظ، الذي يُسميه أعداؤه تيار الجُمود والرجعية والتزمت، وينسبون كل استشراف للمستقبل، وبناء للواقع المُعاصر، وانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى، ومُحاولة للتغيير، وثورة على التقاليد، إلى التيار الجديد أو تيار الحداثة، الذي ينعتُه أعداؤه بتيار الكفر والزندقة وغير ذلك، وقد يضعون فئةً أخرى بين هذين التيارين،

يطلقون عليها اسم تيار المعتدلين أو تيار الوسط، وهم في تقسيمهم هذا لا يقيمون حدوداً فاصلة بين هذه التيارات، التي تتداخل في كثير من الأحيان، فقد يميل تيار القديم إلى الاعتدال أحياناً، وإلى التطرف أحياناً أخرى، وقد يتردد تيار المعتدلين بين القديم والحديث، وقد يميل تيار الحديث أيضاً إلى الاعتدال أو إلى التطرف، وهذه التيارات المتداخلة تنتظم كل الظواهر الفكرية، التي لا بُدَّ أن تنتسب إلى أحدها، بحسب ما تقبل أو ترفض من الأفكار.

والحقيقة، أن من الظلم التوقف عند هذا التقسيم، طالما أن هنالك ظواهر مختلفة وتفرعات عديدة تشعب عن كل تيار. ولكن الإبقاء على هذا التقسيم يبدو مقبولاً حين نتحدث عن الاتجاهات الفكرية المختلفة، ثم نعود فنسلكها في تيارات تضم الظواهر المتولفة لهذه الاتجاهات.

تناول بعضُ الكتّاب الحياة الفكرية بطريقة أخرى، فقد فصلَ جميل صليبا بين الأدب العربي الحديث، والاتجاهات الفكرية في بلاد الشام، واهتم بدراسة أثر هذه الاتجاهات في الأدب الحديث، وأثره فيها، واستند في دراسة التيارات الفكرية إلى تحليل مجموعة ظواهر برزت أثراً في الفكر الشامي الحديث^(٢).

لقد تكلم صليبا «أولاً على طبائع أهل الشام»، ثم بحث «ثانياً في العوامل المؤثرة في نهضة بلاد الشام، كالأحداث التاريخية والعوامل السياسية، واغتراب الشاميين وهجرتهم، واتصالهم بالحضارة الأوروبية، ونمو الحياة الاقتصادية، وانتشار التعليم، واتساع حركة الترجمة والتأليف»، ثم بحث «ثالثاً في الاتجاهات الفكرية التي نشأت في بلاد الشام أو تسربت إليها من البلاد الأجنبية»، ورأى أنها إما اتجاه قومي أو اجتماعي أو وطني أو إنساني أو روحي أو علمي أو فني، ورأى في كل اتجاه مجموعة مظاهر أو أقسام تُعبر عنه، ثم بحث «أخيراً في تأثير هذه الاتجاهات الفكرية في الأدب الحديث من شعر ونثر»، واستدل على ما يقول «بتحليل أمثلة مقتبسة من آثار الشعراء والكتّاب» المشهورين في مدى قرن من الزمن، بين منتصف القرن التاسع عشر، حتى منتصف القرن العشرين، ثم بين «تأثير هؤلاء في الاتجاهات الفكرية المعاصرة» مبتكرين حيناً، ومقلدين حيناً آخر^(٣).

وإذا عدنا إلى كتاب عبد الله حنا الذي يتناول الفترة نفسها التي نتناولها بالبحث، ولكن على مستوى سورية ولبنان، وجدنا الأمر مختلفاً، فهو ينظر إلى الأمور جميعها من منظور

ماركسي، ويرى الحاجة ماسة في العصر الحالي، «للولصول إلى تفسير فلسفي للتبدلات العميقة الجارية في الحياة الاجتماعية، التي تتردد أصداء اضطرابها في النظريات الفكرية المختلفة»، ويعتبر أن «الصراع الفكري بين القوى التقدمية الداعية إلى التغيير، والقوى الرجعية المدافعة عن الأوضاع المختلفة»، قد اتخذ «أشكالاً وصوراً مختلفة خلال التطور التاريخي»^(١)، حتى العصر الحالي، الذي يمكن اعتباره «على هذا الصعيد، عصر الصراع الفكري الحاد بين المفاهيم البرجوازية الرامية إلى الذود عن التيار الرأسمالي، وبين نظرة البروليتاريا إلى العالم، وهو أيضاً عصر الصراع الفكري بين حركة التحرر الوطني أو القومي، وبين الامبريالية الساعية إلى الحفاظ على مواقعها، وإطالة عمر الرأسمالية»^(٢).

ومن هذا المنطلق فقد اعتمد عبد الله حنا في تتبعه للتيارات الفكرية وتطورها على مفهومي القاعدة والبنية الفوقية، ومعنى ذلك أنه جعل الأفكار «ثمرة العلاقات الاقتصادية المادية، ونتاجاً للصراع الطبقي المحتدم في المجتمع، وانعكاساً للمصالح الطبقيّة لهذه الطبقة أو تلك، ولكن هذه الأفكار لا تلبث أن تؤثر تأثيراً إيجابياً أو سلبياً في القاعدة، أي في العلاقات الاقتصادية الاجتماعية، التي ولدت هذه الأفكار، فالأفكار توجد في وعي الناس كانعكاس لواقع محسوس، ثم تقوم بدورها في التأثير في هذا الواقع وتغييره»^(٣).

وعلى هذا الأساس يرى عبد الله حنا المجتمع العربي في بلاد الشام، وقد خضع لتأثيرات ثلاثة محاور كوّنت أفكاره، وهي:

١ — القاعدة أو البنية التحتية للمجتمع.

٢ — التأثيرات العالمية المختلفة.

٣ — التراث القومي وجوانبه المتعددة^(٤).

وما يلبث حنا أن يرد الاتجاهات الفكرية المتباينة إلى أربعة تيارات كبرى متميزة أو متشابكة، هي التيار الإقطاعي، البورجوازي، البورجوازي الصغير، الاشتراكي. «وقد ظهرت داخل كل تيار، لا سيما البورجوازي اتجاهات عديدة مختلفة، زاد في انقسامها وتشعبها حالة المجتمع الذي عاش فيه، وعكست تناقضاته المختلفة الداخلية والخارجية، وعبرت بتفرعاتها وتردداتها عن المجتمع المضطرب الذي ترعرعت في أحضانه، والذي كان يتمخض عن تحولات اقتصادية — اجتماعية، ستظهر آثارها جلية بعد الحرب العالمية

لقد فسّر عبد الله حنا الاتجاهات الفكرية تفسيراً خاصاً، وفهمها فهماً متميزاً، رغم أنه نظّر إلى الأمور بمُجملها من وجهة نظر ماركسية بحتة.

. ومن ناحية أخرى، فإنّ بعض الكتّاب اهتموا بمرحلة سابقة هي مرحلة اليقظة القومية، وتُخصّصاً في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وأهمّلوا نسبياً مرحلة ما بين الحربين، التي بدأت على أعتاب سرب دولية، وانتهت على مشارف حرب أخرى، وما كان نُشوبُ هاتين الحربين أصلاً، إلا نتيجة اشتداد الصراع، وتفاقم الخلافات والانقسامات والأطماع والمُضاعفات الناجمة عن التناقضات الدولية على صعيد السياسة والفكر والمُجتمع. مع أنّ مرحلة ما بين الحربين — على أهميتها دولياً — كانت من أغنى فترات التفاعل الحضاري في تاريخ العرب الحديث، لأنّها إلى ما شهدته من أحداثٍ سياسية وانعطافات تاريخية، عرفت تمازجاً وتفاعلاً بين الثقافات العربية والغربية، وكان لها تأثيراتها الفكرية المُتبادلة، على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأدبية والثقافية.

ما موقع حلب من كل هذا؟

لنقل إنّ ما كُتِبَ بشكل خاص عن الحركة الفكرية في حلب، لم يتعدّ حديثاً تاريخياً عن مظاهر عامة للفكر فيها، عن المدارس والمكتبات والجمعيات والأحزاب، وعن حركة الطباعة والصحافة، وعن الحياة الأدبية والشعرية، ولم يتجاوز ذلك إلى الحديث عن التيارات الفكرية ذاتها، تفاعلها وصراعا وتأثيرها، وأحياناً لم يتعدّ إسقاطاً لحديث عام على موقع خاص، أو الاكتفاء بالكلام على الحركة الأدبية، وتعميمه على مُجمل الحركة الفكرية.

ولسنا ندعي أنّ ما سنقولُه عن حلب لا ينطبقُ على ما يُمكن أن يُقال عن مناطق أخرى، فالعكس صحيح، لأنّ التيارات الفكرية البارزة على صفحات الصحف الحلبية، قد برزت نفسها على صفحات صحف عربية أخرى، والصحف بالذات أقدر — بسبب طبيعتها وسعة توزيعها وانتشارها ومُحاولتها كسب القُراء — على أن تُعبر عن تيارات وهموم عامة، يمجُجُ بها الوطن بكامله، بل تموجُ بها المنطقة العربية كلها، تَخصّصاً، وأنّ الأفلام فيها هي أفلام مُتنوعة الانتماء الفكري والوطني، وأحياناً القومي، ولهذا فإنّ كلامنا عن الاتجاهات الفكرية في صحافة حلب، يُمكن أن يُمثل اتجاهات عامة تسودُ المنطقة العربية، أو على الأقل تسودُ سورية، لكن

هذا لا ينفي خصوصيتها وتميزها في التعبير عن أي من تلك الاتجاهات العامة .

كانت أصداء الصراع الفكري الذي يدور في مصر أو سورية ، أو في أي مكان آخر تصل سريعة إلى حلب ، وكان كل صراع فكري يدور في حلب يجد له أصداء في الخارج ، نجد صحفاً تؤيده ، وأخرى تُعارضه .

وقد درجت الصحف على التويه بأن المقالات المنشورة فيها تُعبر عن آراء أصحابها ، وبأنها ليست مسؤولة عما فيها من أفكار . إن هذا الأمر صحيح ، ولكن إلى حد ، فهذه المقالات ربما تختلف أحياناً مع اتجاه الصحيفة ، ولكنه ليس خلاف النقيض مع نقيضه ، بل خلافاً على تفسير أمر ما ، أو على بعض التفاصيل والجزئيات ضمن تيار واحد . ومن المؤكد أن هذه المقالات — برغم ما يُقال — تُعبر عن اتجاه الصحيفة ، وتحدد هويتها الفكرية ، وتُساعد في تكوين شخصيتها ، وتؤثر في توجهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية ، ولهذا لم نتردد في بحثنا في الاعتماد على آراء وردت في الصحف الحلبية لكُتّاب غير حليبيين ، لأن هذه الأفكار صبت بمُجملها في اتجاه هذه الصحيفة أو تلك ، ومثلت رأياً ، أو أن أصحاب الصحيفة وافقوا على نشرها لأنها تتفق مع سياسة صحيفتهم ورأيها واتجاهها ، أو أنها تختلف معها بعض الاختلاف من غير أن تشذ عن إطارها العام .

ولعل مجلة « الحديث » من أوسع المجلات الحلبية بل العربية انتشاراً زمنياً وجغرافياً ، ومن أكثرها احتفاءً بآراء الآخرين ، واهتماماً بتنوع مصادر مقالاتها ، وانفتاحاً على الوطن العربي وكُتّابه ، وعلى مصر بشكل خاص ، ومصر آنذا قبله العرب ومهوى أفئدتهم ومرتع أقلامهم ، ورائدتهم سواء في التمسك بالقديم والمُحافظة على الأصالة ، أو في الأخذ بالجديد والتطرف في الحداثة ، وهذا ما جعلنا أكثر اهتماماً بمقالات « الحديث » ، إضافة إلى عمقها ، واتساع تأثيرها ، وقيمة أصحابها .

ويتحدث سامي الكيالي صاحب « الحديث » عن الاتصال بين زُعماء المدرسة الفكرية الحديثة في مصر وأدباء حلب ، وعن أثر ذلك في تفكيرهم ، وعن موقف مجلته من هذا الاتصال ، وما قامت به من جهود فذة لخلق هذه الصلة ، وعن المؤازرة التي لقيتها من زُعماء التفكير الحر في مصر ، فقد نشرت آراءهم ومباحثهم ودراساتهم الخصبية ، في ظروف دقيقة لم تكن فيها أكبر الصحف تجسر على أن تفعل ذلك . مفتخراً بأنه أول من خلّق الصلات الفكرية

بين القراء في سورية وزعماء الفكر الحر في مصر ، وبأن مجلته الوحيدة التي أدت رسالتها في إحكام هذه الصلات^(٩).

وبسبب انفتاح الصحف الحلبية على التيارات الفكرية الوافدة ، فقد نشأت في حلب حركة فكرية ، تعددت آراء الكتّاب حولها . منهم من رأى لها وجهين : « وجهاً منفعلاً بالحياة الأدبية في البلاد العربية ومتفاعلاً معها ، ووجهاً آخر محدود الأفق لا يتعدى حدود هذه المدينة ، لا يفعل ولا يتفاعل » ، تحكمه رواسب أدبية متبقية من عُصور الانحطاط^(١٠) ، ومنهم من ظلّم الحركة الفكرية وأنكر كثيراً من نشاطها ، وأحياناً لم يعترف لها بأي دور في هذه المرحلة .

وضمن هذا الإطار يبرز رأي صُبْحِي العُجَيْلِي الذي خصصت مجلة « الضاد » عدداً من أعدادها لتنشر دراسة له بعنوان : « حياتنا الفكرية » . فهو يربط بين الأدب والبيئة . ويصل من هذا الربط إلى أن الأدب في حلب « ما زال مُنعزلاً عن النشاط الحيوي ، والتطور الاجتماعي ، يرقب المعركة ولا يندمج في صفوفها ، ويهاجم بمشاهدتها ، ويأنف أن يعترف بحدوثها » ، فهو مُقصر عما يقدمه الأدب إلى المجتمع في سائر الأقطار ، فإذا سائر حاجات الحياة المعاصرة ، فإنه يكون عندئذ أدباً حقاً وصدقاً^(١١) . وينتهي العُجَيْلِي بعدئذ إلى أن « حياتنا الفكرية هي قرينة السُخف والغثاءة والتزييف ، هي فريسة الإهمال والفوضى ، شعوزة في الوسيلة ، وإسفاف في الغاية » ، وحين تذرّع في الأدب بركيزة تقوم على بيئتنا الطبيعية وبيئتنا العقلية ، نكون قد « بدأنا نُشيّد بناءً جديداً على أساس مُستمد من فطرتنا »^(١٢) .

ولا يختلف مُحمد يحيى الهاشمي في تقويمه للحركة الفكرية في حلب ، عما ذهب إليه العُجَيْلِي ، فهو يرى الأدب ابن البيئة ، ويرى أن فهمه مُرتبط بفهم المكان الذي نشأ فيه ، فأدب حلب فيه من التناقض شيء كثير ، لأن المدينة تُعبر عن الشرق ، « وتحوي مدينتين مُتناقضتين في كل أوضاعهما ، لا يجمعهما إلا الجوار واللغة »^(١٣) .

إذن ، هل اعترى الشعور بالعُربة عن البيئة أدباء حلب ومُفكرها ، بمعنى أن أفكارهم تعلقت بما وراء حدود مدينتهم ، ولم تنتم إلى بيئتهم الطبيعية والعقلية ؟ أم أن أفكارهم — ضمن رقعة وطنهم — مُوزعة مُتفرقة ، لا يجمعها رابط واحد ؟

وهل يُمكن أن نتصورهم في برج عاجي ، في معزل عن هُموم بيئتهم ، مُجردين عن الإحساس بمشاكل وطنهم ، الذي يمور بالتطورات والأحداث ؟ وبخاصة في زمن يقم بين حريين

عالميتين؟ أم أنهم ينتمون إلى تيارات مُتناقضة، فكان الحكم عليهم بالتناقض من قبيل التعميم؟ وكيف تُفسر إذن هذا السيل الجارف من المقالات الفكرية المُتفاعلة مع الواقع الذي حفلت به صحافة حلب، وهذه المُشاركة الفذة في التيارات الفاعلة في المنطقة؟

هذه أسئلة سنتلمس الإجابة عنها في الفصول القادمة، دون أن نتوقف عند المؤثرات التي ساهمت في توجيه الفكر والتأثير فيه، فذلك أمرٌ يخرجُ عن طبيعة البحث، وسيبرز على كل حال من خلال تتبعنا للحياة الفكرية في حلب، مع اعترافنا مُسبقاً بأن الفكر قد خضع في هذه المرحلة لتأثيرات ثلاثة تيارات قوية تتجاذبه، هي:

١ — تيار الفكر الغربي والحضارة الأوروبية.

٢ — تيار التطورات السياسية والاقتصادية العالمية.

٣ — تيار الفكر العربي القديم والتراث الإسلامي.

ولم نعد في بحثنا إلى توزيع الموضوعات الفكرية في تيارات، ولا يعني هذا انتفاء التيارات الفكرية، إلا أن تداخلها وتشعبها جعل من الصعب تحديدها والفصل بينها، ولهذا نظرنا إلى الفكر على أنه مجموعة قضايا سياسية وعالمية واجتماعية وثقافية وأدبية، وهي أبرز القضايا على الساحة الفكرية آنذ، إذ لم تكن القضايا الاقتصادية والصراعات الاجتماعية الناجمة عنها قد برزت بشكل واضح، إلا من خلال تأثيراتها الخفيفة على القضايا الأخرى، وقد درسنا الاتجاهات الفكرية المختلفة للموضوعات الكثيرة التي تتضمنها كل مجموعة، ورأينا ذلك أجدى من أن نُقرَّ الموضوعات الفكرية على أن تنضم إلى تيار ما، فنسعى بذلك إلى أن تُسيطر علينا وجهة نظر مُعينة تتحكم في نتائج بحثنا، أو أن نخضع لتصور مُسبق، ففي حين رأينا عبد الله حنا يتناول تيارات فكرية مُختلفة برزت فيها قضايا مُتعددة، فإننا رأينا الطريق الأسلم للبحث، الذي يؤكد موضوعيته والدقة في تفصيلاته، أن نبدأ حيث انتهى حنا، أي أن نتناول الفكر على أنه قضايا مُتعددة تشعبت كل منها في وجهات مُختلفة، قد ينتظم المؤلف منها في كل القضايا في تيارات عامة، فإن التيار أشمل وأعم، وتوزيع القضايا الفكرية مُسبقاً إلى تيارات يُفقدتها خصوصيتها، ويطمس على صفتها الجزئية.

ومن جهة أخرى، رأينا جميل صليبا، وقد جعل الفكر اتجاهات (قومية، اجتماعية، وطنية، إنسانية، رُوحية، علمية، فنية)، توزعت في مظاهر مُتعددة، وتفاعلت مع الأدب، وهو هنا

قد فصلَ الأدب عن الفكر، ولم يعتبره اتجاهاً فكرياً من الاتجاهات التي تناوَلها، ثم إن هذه الاتجاهات التي دَرَسَهَا هي قضايا فكرية أكثر من أن تكون اتجاهات فكرية، وهذا جوهر الخلاف المنهجي بيننا، فما يُسميه اتجاهات فكرية هو عندنا قضايا فكرية رئيسية، أو موضوعات فكرية، تُعتبر القضايا الأدبية واحداً مهماً منها، وهذه القضايا تتضمن اتجاهات متعددة، وتأخذ مظاهر مختلفة. ونحن لن ندرسُ خصوصاً أو إنتاجاً فكرياً، تقومُ الحركة الفكرية وأعلامها على أساسه — كما فعلَ صليبا — بل سنعودُ إلى آراء الكتاب والمُفكرين في تلك الموضوعات، من خلال الصحافة الحليبية، فندرسُ تفاعلاتها مع الحياة الفكرية العربية، في مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

لقد جاءت هذه الدراسة «الاتجاهات الفكرية العربية في الصحافة ١٩٢٠ — ١٩٤٦ م» في مقدمة عشرة فصول وخاتمة. ولعل عناوين هذه الفصول، وما تضمنه كل فصل تُوحى بالقضايا المهمة التي كانت تدورُ على مسرح الحياة الفكرية العربية آنذ، فهذه العناوين قد قرضت على نفسها على مسار البحث:

الفصول الأولى كانت مُخصصة للقضايا السياسية وتفرعاتها، ومنها مسائل إسلامية في الفصل الأول كالموقف من العهد العثماني، والجامعة الإسلامية، والنظرة إلى الزعامة العربية للمسلمين، والعلاقات مع الدول الإسلامية، والحركات الانقلابية التي حدثت فيها، ومنها مسائل قومية في الفصل الثاني كانت تدورُ حول القومية العربية والوحدة العربية، والانتماء القومي لمصر، وجامعة الدول العربية، ومنها المسألة الشرقية في الفصل الثالث، وتتضمن بُروز النزعة الشرقية واتجاهاتها، والنظرة إلى الحضارة بين الشرق والغرب، وواقع الشرق وحاجاته وأسباب تأخره، ومنها مسألة الانتداب الفرنسي في الفصل الرابع، والمواقف المتعددة منه، ومنها المسألة الحزبية في الفصل الخامس، والمسألة الفلسطينية في الفصل السادس.

وفي الفصل السابع تطرقنا إلى القضايا العالمية التي كان لها انعكاس على الصحافة، وهي الشيوعية العالمية، والفاشية، والنازية، والأنظمة الغربية، والحربان العالميتان. وبحثنا في الفصل الثامن في القضايا الاجتماعية التي خاضت فيها الصحافة آنذ، وهي التجدد الاجتماعي، وقضايا المرأة، والأسرة، وقضايا العمل والعمال، والقضايا الأخلاقية. وخصصنا الفصل التاسع للكلام على القضايا الثقافية، وهي الموقف من التراث والتجديد،

ومن حرية الفكر والتجديد، ومن العلم والدين، ومن قضايا التربية والتعليم (التطور، المناهج، الأساليب، المدارس).

وفي الفصل العاشر نظرنا في القضايا الأدبية المختلفة التي كانت مدار اهتمام الصحافة، وهي النظرة إلى تطور الأدب، والموقف من أصالة الأدب وتجديده، ومن بعض القضايا الأدبية المعاصرة، ثم من الصحافة الأدبية، والنقد، والقصة، والشعر، واللغة.

أما الصفحات الأخيرة، فكانت للنظر في مدى انتظام الاتجاهات الفكرية المختلفة التي عرضنا لها في فصول البحث في تيارات مؤلفة، ومدى تفاعلها مع مُعطيات المرحلة، وأتبنا ذلك بكشاف للأعلام الذين طبعوا مرحلة الدراسة بطابعهم الخاص، ومثلوا بمواقفهم وآرائهم الأجواء الفكرية السائدة، وبفهارس للمصادر والكتب وللإعلام.

ونريد أن نثوه مسبقاً إلى أننا لم نرتب فصول البحث بحسب أهمية القضايا المعروضة فيها، فحين يكون الأمر متعلقاً بمرحلة مخاض ستُسفر عن ولادة جديدة، أو بفترة تحول تاريخية حاسمة في حياة مجتمع من المجتمعات، لا يكون ثمة مُبرر للذكر أولوية عنصراً من العناصر المساهمة في التغيير، ولا لترتيب مظهر من مظاهر هذا التغيير، إذ أن العناصر تتفاعل، والمظاهر تتداخل، بما لا يترك مجالاً لترتيب أو أولوية، فالأحداث السياسية قد تكون أسبق زمنياً في الحصول، وبالتالي قد تترتب عليها قضايا أخرى، ربما كانت أهم منها، أو أقل منها، أو تُعاد لها أهمية. ولربما تكون الأحداث السياسية أحياناً ناجمة عن تفاعل اجتماعي أو فكري أو حضاري، فرض قيام هذه الأحداث، التي قد تكون على مستوى التفاعل، أو تفوقه، أو تقصر عنه.

وهكذا بدأنا بالقضايا السياسية، دون أن يكون في قصدنا أن نُشير بذلك إلى أسبقية هذه القضايا على غيرها، وانتهينا بالقضايا الأدبية، دون أن نقصد الدلالة على تراجع أهميتها.

والأمر نفسه يبرز في ترتيب الموضوعات التي عالجنها في كل فصل، إذ حاولنا أن يكون ترتيبها معقولاً، وأقرب إلى التسلسل المنطقي، فإن لبعض هذه الموضوعات أكثر من صفة، يجعله ينتمي إلى غير مكان، خصوصاً، وأن هذه المرحلة — مرحلة ما بين الحرين — كانت مُثقلة بالأحداث، مليئة بالتطورات الداخلية والعربية والدولية، على صعيد السياسة وغيرها، مما

كان له انعكاسٌ على التحولات الفكرية المتفاعلة، وعلى غير قضية في آن واحد. ومن هذه التحولات ما كان له طابع عالمي، أو شرقي، أو إسلامي، أو قومي، أو وطني، أو إقليمي، ومنها ما أثر في الأحداث نفسها، أو نتج عنها، أو كان فاعلاً ومُفعلاً في الوقت ذاته. لقد عدنا إلى عددٍ من الكتب التي تناولت الحركة الفكرية في هذه المرحلة، سواء في سورية وبلاد الشام، أو في حلب، لكننا لم نجد حاجة إلى الارتكاز عليها، لأننا أردنا أن نحرث في أرض مجهولة، فنخرج من باطن التربة ما لم يُستخرج من قبل، ولهذا اعتمدنا بالدرجة الأولى على المقالات الفكرية، فاستبعدنا الصحف التي لا تخدم الغرض من البحث، ولم نجد فيها ما يُمكن أن يُغنيه، أو يُضيف إليه فائدة، وفي الوقت نفسه كان علينا أن نتمعن في مجموعات كاملة من بعض المجلات الغنية بالمعطيات الفكرية.

فقد استبعدنا الملاحق التي صدّرت بالفرنسية لبعض الصحف كـ «التقدّم وسورية الشمالية و برق الشمال»، لأن ما فيها هو ترجمة لما ورد في صحفها بالعربية.

واستبعدنا الصحف والمجلات والنشرات التي صدّرت بالأرمنية أو التركية، لأن ذلك يخرج عن إطار البحث، وهي ليست موجهة إلى الرأي العام، إنما الغاية منها مخاطبة فئة أو جماعة أو طائفة معينة، أو التحدث باسمها، وعلى كل حال، فإن معظمها لم يصدر إلا فترة قصيرة، وأعدادها نادرة.

منها صحف أرمنية هي «المراسل السوري» (١٩٢٢ — ١٩٢٢ م)، «الصحيفة السورية» (١٩٢٢ — ١٩٢٧ م)، «ميرابوغين» (١٩٢٣ — ١٩٢٤ م)، «ميغو» (١٩٢٣ — ١٩٢٥ م)، «كيداغان شارجوم» (١٩٢٣ — ١٩٢٤ م)، «ماران آتا» (١٩٢٥ — ١٩٦٣ م)، «بيراد» (١٩٢٧ — ١٩٤٩ م)، «تساين» (١٩٢٧ — ١٩٢٨ م)، «نور أفيرابنر» (١٩٢٧ — ١٩٣٤ م)، «هوس هوس» (١٩٢٨ — ١٩٢٩ م)، «كيانك» (١٩٢٩ — ١٩٣٥ م)، «كانتيغ» (١٩٣٢ — ١٩٣٢ م)، «هوسيسايك» (١٩٣٦ — ١٩٣٦ م)، «مورج» (١٩٣٦ — ١٩٣٦ م)، «أرنف» (١٩٣٦ — ١٩٤٠ م)، «كروش، كروستابور» (١٩٤٠ — ١٩٤١ م)، «نايري» (١٩٤١ — ١٩٤٩ م)، «كروستونا كور زافور» (١٩٤١ — ١٩٤٦ م)، وهي مجلة دينية، «تيسي يركير» (١٩٤٥ — ١٩٤٩ م).

ومنها نشرات باللغة الأرمنية تنطق باسم جمعيات أرمنية، وهي «بايكار كيناتس» (١٩٢٤ — ١٩٢٤ م)، «أوسوم» (١٩٢٥ — ١٩٢٨ م)، «زار كاتسير» (١٩٣٠ — ١٩٣١ م)، أو نشرات مدرسية أرمنية كالمُلق الطُلّابي «لِلصحيفة السُورية» (١٩٢٥ — ١٩٢٦ م)، «هاي سكول» (١٩٢٥ — ١٩٢٦ م)، «لويس» (١٩٢٧ — ١٩٣٢ م)، «ديفيكادو» (١٩٢٩ — ١٩٣٢ م)، «هويس» (١٩٣١ — ١٩٣٢ م)، «مينك» (١٩٤٠ — ١٩٤١ م)، «كراسير» (١٩٤٢ — ١٩٥٢ م)، «زاغ كيونج» (١٩٤٤ — ١٩٤٧ م)، «هايره ناسير باداني» (١٩٤٥ — ١٩٥٢ م).

إنّ هذه الصُحف والمجلات والنشرات الأرمنية، على اختلاف أنواعها، تدورُ في فلك واحد، هو التغني بالوطن الأم، والحنين إليه: والإبقاء على الصِلات الروحية به، والاعتزاز بالثراث الأدبي والثقافي والقومي للأرمن، والتذكير بمُعانة الشعب الأرمني، وبما قاساه من ويلات على يد أعدائه، وخصوصاً الأتراك.

ومنها صُحفٌ أصدرها بالتركية لاجئون سياسيون أتراك مُعارضون للانقلاب الكمالي، كانت تنطقُ بلسانهم، وليس لها إلاّ اتجاه واحد، هو مُعارضة هذا الانقلاب سياسياً، ذلك أنّ بعضها لم يُمانع في بعض جوانب التغيير الاجتماعي الذي جاء به الانقلاب، وهذه الصُحف هي: «شفق» (١٩٢١ — ١٩٢١ م) لُكريا رضا، و«السلام» (١٩٢٨ — ١٩٣٠ م) لجلال قدري، و«ذوغريول» (١٩٣٠ م) لجلال قدري أيضاً، و«وحدت» (١٩٣٠ — ١٩٣٥ م) لثوري كنج.

لقد استبعدنا أيضاً عدداً من الصُحف والمجلات والنشرات التي صدّرت بالعربية، لأنّها لم تترك بصماتها على الحياة الفكرية في حلب لأسباب عديدة:

بعضها لم يُصدر إلاّ أعداداً قليلة، لم تخلف أثراً يُذكر على ساحة الفكر، منها «الكشاف العربي» (١٩٢٤ — ١٩٢٥ م) لعبد القادر الشوا، وهي مجلة تخصصت بتشجيع الحركة الكشفية في سُورية، والتحدث باسمها، ورصد نشاطاتها، و«الثعبان» (١٩٢٦ — ١٩٢٨ م) لفرّاد حسني المُدرس ومحمد فتحي العوف، و«المكنسة» (١٩٢٨ — ١٩٢٨ م) لعطا الله الصابوني، و«الكشكول» (١٩٣٠ — ١٩٣٠ م) لمحمد فتحي العوف، وهي صُحف هزيلة هزيلة ثلاث لم تُعمر طويلاً، وليس لها صبغة فكرية مُحددة، والغاية

من إنشائها الطعن في الأعداء الشخصيين لأصحابها والهزء بهم . ومنها « الآمال » (١٩٢١ - ١٩٢٢ م) لصديق صندوق ، و « الحوادث » (١٩٣١ - ١٩٣١ م) لمُفيد حسيني ، و « السلاسل الذهبية » (١٩٣٣ - ١٩٣٣ م) ، التي لم أجد في الأعداد القليلة التي صَدَرَتْ منها مقالات فكرية يُمكن أن تُفيد في رفد قضية من قضايا البحث .

وبعضها نشرات تجارية أو زراعية كـ « النشرة الشهرية » التي أصدرتها غرفة تجارة حلب عام ١٩٢١ م ، وكانت تبحث في أحوال التجارة العامة ، وأسعار المواد التجارية والأوراق المالية في حلب ، وتُخلص الأعمال الشهرية للغرفة ، مما لا يهم سوى التجار ، و « الجريدة الزراعية » (١٩٢٤ - ١٩٢٥ م) التي أصدرها عبد القادر ناصح الملاح ، و « رسالة الغرفة الزراعية » التي أصدرتها غرفة زراعة حلب عام ١٩٣٨ م ، ولهما صبغة زراعية بحتة ، إذ تخدمان الزراعة والزراع فحسب ، وتقدمان لهم الإرشادات ، وتدعوانهم لاستخدام الوسائل والآلات الحديثة في الزراعة .

وبعضها صحف قانونية كـ « مجلة المحاماة » (١٩٢٦ - ١٩٢٨ م) التي أصدرتها نقابة المحامين بحلب ، و « المجلة الحقوقية » (١٩٢٧ - ١٩٥٨ م) للمُحامي أحمد ناجي الزاغاني ، التي صَدَرَتْ منذ الثلاثينات تحت اسم « الجريدة الحقوقية » ، وهما تبحثان في القوانين والقرارات والمراسيم والأمور القضائية ، وقضايا المحاكم ، وتشتملان على الأوامر الرسمية ، والمباحث العلمية والحقوقية والعُدلية ، وشبيهة بهما جريدة « حلب » الرسمية (١٩١٨ - ١٩٣٣ م) ، التي انفردت عنهما بنشر قرارات الترفيعات والتعيينات والتنقلات بين مُوظفي الحكومة . وبسبب طبيعة هذه الصحف ، فهي لم تكن ذات اتجاه فكري مُحدد .

أما النشرات والمجلات الدينية أو الطائفية ، فكثير منها كان يبحث في القضايا المذهبية الخاصة ببطائفة ما ، وبأخبارها الاجتماعية من زواج وعماد ووفاء ، أو بنشر قوائم بالتبرعات التي تُقدم للكنيسة وبأسماء أصحابها ، وقليل من هذه المجلات الدينية اهتم بالقضايا العامة ، وكانت له ملامح فكرية مُحددة .

مجلة « الكلمة » (١٩٢٤ م) التي كانت لسان حال مشاريع الكلمة الخيرية ، رغم أنَّها حفلت بما حفلت به النشرات الدينية من أخبار اجتماعية ، وقوائم بالتبرعات الخيرية ، ومدح لأصحابها ، إلا أنَّها خرجت عن هذا الإطار أحياناً إلى الخوض في القضايا العامة ، وتُحسبواً

الأدبية والاجتماعية ، وانفتحت فيما بعد على أدب المهجر ، ثم إن لها سمتها في الدفاع عن مؤسس مشاريع الكلمة ورئيسها الأب بولس قوشاقجي ، حين تعرض لضغوط من رجال الدين ، والدفاع عن خلفه المحامي فتح الله الصقال . واتسمت « المرسخ » (١٩٢١ - ١٩٢٨ م) التي أسسها نجيب كنيذر بوقوفها إلى جانب « الكلمة » ، وبمعارضتها لموقف رجال الدين ، ولبعض ممارساتهم .

كذلك فقد حفلت مجلة « القربان المقدس - الشهباء » (١٩٢٦ - ١٩٥٨ م) ، التي أنشأها الأب أغناطيوس سعد ، ومجلة « الرحمة » التي أصدرها الأب إلياس غالي في عام ١٩٢٧ م ، ومجلة « رسالة العمال » (١٩٣٥ - ١٩٥٨ م) ، التي أنشأها الأب ميخائيل آجيا ، لتتطرق باسم أخوية العمال ، بالمباحث الاجتماعية والأخلاقية والدينية والاقتصادية والسياسية ، وقد تميزت بتأييد الكنيسة الكاثوليكية ، وبمعارضة التيارات الاشتراكية المحلية ، والمذهب الشيوعي العالمي ، وإن كان هذا العداء أوضح في « رسالة العمال » ، في حين نجد « الشهباء » على لسان صاحبها الأب سعد ، تنفرد بالتأييد المطلق للنظرية الفاشية ، ومؤسسها موسوليني ، وبالترويج لمبادئها وشرح فلسفتها .

أما المجلات الدينية الإسلامية ، فكان لها دور في خدمة الجامعة الإسلامية ، والدعوة إلى بالأفكار والأخلاق الإسلامية الفاضلة والتراث القديم ، معتبرة ذلك طريق النهوض بالمجتمع نحو التقدم والرقي ، واستنكرت الأفكار الغربية المستوردة ، وحذرت من أخطارها .

« على كيفك » (١٩٢٧ - ١٩٢٨ م) لمحمد فهمي الحفار وشقيقه عبد القادر حقي الحفار ، كانت بالرغم من عمرها القصير - إذ انقلبت إلى « الجهاد » - ذات دور في معارضة تيار الحداثة والانفتاح على الغرب ، والحث على استبعاد العادات الجديدة ، وممانعة أي تطور يطرأ على مسار الحياة الاجتماعية المألوف ، وقد برز فيها قلم محمد معروف الدواليبي لأول مرة .

« الاعتصام » (١٩٢٩ - ١٩٣٣ م) التي أسسها عبد الله العتر ، وكان عون الله الإخلاصي رئيس تحريرها ، أصدرت ثلاثة مجلدات حافلة بالمقالات الفكرية ، وكانت ذات اتجاه مماثل لـ « على كيفك » ، وبرزت فيها مقالات عديدة بقلم محمد الحكيم .

« الجامعة الإسلامية » (١٩٢٩ - ١٩٥٨ م) لمحمد علي الكحل ، كانت مع تأييدها

للجامعة الإسلامية — كما هو شأن المجلدين السابقتين — تُعبرُ عن هذا التأييد بتجديد قيام أي جماعة أو جمعية أو حزب يضعُ في اعتباره فكرة الوحدة الإسلامية، ذلك أنَّها قد عاصرت نشوء جمعية الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٩ م، وتأسس أول فرع لها في حلب عام ١٩٣٥ م تحت اسم دار الأرقم، ولهذا بدت المجلة قريبة من هذه الجماعة، وغطت نشاطاتها في مصر وسورية وحلب بشكل خاص، وإن ظهرت أحياناً ميالة إلى «الكتلة الوطنية»، ومن أبرز كتّابها عبد الحميد الجابري.

إن هذه المجالات الدينية ذات الصبغة الفكرية، كانت من المصادر الأساسية للبحث، فضلاً عن الصحف الحلبية الأخرى التي كانت تصدرُ آنذ، ولكل منها سمات مُميّزة.

بعضُ الصحف كان ينطقُ بلسان حزب ما، منها جريدة «الوطن» (١٩٢٠ — ١٩٢٠ م)، وجريدة «الأهالي» (١٩٢٨ — ١٩٤٢ م)، وكتلتاهما لشاكر نعمت الشعباني، الأولى تُمثلُ «الحزب الوطني الديمقراطي» الذي أسَّسه الشعباني عام ١٩٢٠ م، والثانية تُمثلُ «الحزب الوطني السوري» الذي أسَّسه الشعباني أيضاً عام ١٩٢٨ م، وكانت تؤيد بعض الأحزاب الدمشقية كـ «حزب الشعب» المُساند لعبد الرحمن الشهبندر، وتقفُ موقف العداء من الكتلة الوطنية.

وكان منها جريدة «الترقى السوري» (١٩٢٣ — ١٩٢٥ م) لبهاء الدين الكاتب ومحمد طاهر سمّاقية، وهي لسان «حزب الترقى السوري» الذي أسَّسه في حلب، لكن هذا الحزب كان محدود النشاط، وقد توقفت جريدته عن الصدور عام ١٩٢٥ م، حين أصدرَ سمّاقية جريدته الثانية «الوقت» (١٩٢٥ — ١٩٥٨ م)، التي كانت مُتعددة الانتعاشات الفكرية، لأنها لم تكن تُعبرُ إلا عن ميول صاحبها.

ومنها جريدة «الجهاد العربي» التي أنشئت عام ١٩٤٦ م، لتتعلق باسم «الحزب العربي القومي» الذي أسَّسه رشاد برمدا وظافر الرفاعي، وتنشرُ مبادئه. وكانت هذه الجريدة امتداداً لجريدة «الجهاد» لمحمد فهمي الحفار، ولم يكن دور الحفار فيها يتعدى تخليه للحزب عن امتيازها.

وكان ثمة صحف مؤيدة «للكتلة الوطنية»، معارضة للاندساب، منها «النهضة» (١٩١٩ — ١٩٥٥ م)، و«العدل» (١٩٢٠ — ١٩٢٠ م) لمحمد صُبّحي البصمه جي،

و«الاتحاد» (١٩٢٦ — ١٩٤٩ م) لمحمد وهبي، و«الدستور» (١٩٣٤ — ١٩٥٢ م) لحسام الدين الخطيب، و«اللواء» (١٩٣٥ — ١٩٥١ م) لإدوارنون، و«التنوير» (١٩٣٦ — ١٩٥٨ م) لأحمد قنبر، و«الشباب» (١٩٣٦ — ١٩٦٣ م) لأحمد ومحمد طلس، و«الحوادث» (١٩٣٩ — ١٩٦٣ م) لحسين الشعباني، و«الإصلاح» (١٩٤٢ — ١٩٥٢ م) لحسن توفيق عبد العال، وهذه الصحف الأربع الأخيرة توزعت انتماءاتها الحزبية فيما بعد بين «حزب الشعب» و«الحزب الوطني».

وكذلك «الجهاد» لمحمد فهمي الحفار، فمنذ أن تفرعت عن «على كيفك» عام ١٩٢٨ م، إلى أن أجزت امتيازها للحزب العربي القومي عام ١٩٤٦ م، كان لها توجه خاص، قريب من «الكتلة الوطنية» بعيد عن الانتداب.

وهناك صحف أخرى غارضت «الكتلة الوطنية» والانتداب معاً، دون أن يكون لها صبغة حزبية، منها «الميثاق» لمحمد شرف الدين الفاروقي (١٩٢٥ م)، و«التاج» (١٩٢٨ — ٣٩٣٠ م) لأمين تاج الدين، و«الراوي» (١٩٣٩ — ١٩٤٠ م) لثابت تاج الدين.

وكانت بعض الصحف قد وقفت موقفاً وطنياً معارضاً للانتداب، دون أن يعارض «الكتلة الوطنية» أو يكون له انتماء حزبي مُعين، منه «سورية الشمالية» (١٩٢١ — ١٩٢٨ م) لأنطوان يوسف كي شعراوي.

ومقابل ذلك كانت بعض الصحف مُعتدلة في موقفها من الانتداب، منها «التقدم» (١٩٠٨ — ١٩٥٧ م) لشكري كنيذر، و«البريد السوري» (١٩١٩ — ١٩٤٩ م) لفاضل شكري أسود، و«برق الشمال» (١٩٣٤ — ١٩٦٣ م) لثقلول جانجي. أو مؤيداً للانتداب كـ«الصاعقة» (١٩١٨ — ١٩٢٢ م) لبطرس معوض وشفيق طوبجي، و«الشعلة» (١٩٢٠ — ١٩٢٤ م) لفتح الله ووديع قسطون، و«الأمة» (١٩٢٠ — ١٩٢٢ م) لبطرس معوض.

وهناك صحف تربوية تعليمية، تخصصت في الدعوة إلى إنشاء المدارس، ودعم النهضة العلمية في سورية، وهي: «حديقة التلميذ» (١٩٢٤ — ١٩٢٥ م) التي أصدرتها «المدرسة الفاروقية»، وكتب فيها أساتذة المدرسة ومُخرجوها، و«الفجر» (١٩٢٧ —

١٩٢٨ م) التي أنشأها عطا الله الصابوني، وكانت أنضج من صحيفته التالية «المكنسة» عام ١٩٢٨ م.

وثمة مجلة أثرية تاريخية أصدرتها جمعية «العاديات»، هي مجلة «العاديات» (١٩٣١ — ١٩٤٠ م)، لم تخل في بعض الأحيان من مقالات لها قيمتها الفكرية.

وكان من أهم الصحف الأدبية في حلب مجلتيان: «الحديث» (١٩٢٧ — ١٩٥٨ م) التي أسسها سامي الكيالي، و«الضاد» (١٩٣١ م — مستمرة) التي أسسها يوسف شكر الله شلحت وعبد الله يوركي حلاق. وهاتان المجلتان لهما صبغة أدبية واضحة أولاً، ثم تتسمان بصبغة اجتماعية، ولا يبدو أن لهما علاقة بالسياسة من قريب أو من بعيد.

الأولى «الحديث» كانت الأهم، وتمثل تيار الحداثة، كما يدل اسمها، وقد انتقل صاحبها سامي الكيالي في انتماؤه الفكري من أقصى التجديد، حيث أنكر التراث، ورفض التقليد، وطالب بالانفتاح على الغرب، وبند القديم، إلى الاعتدال والتمسك ببعض التراث، ليكون منطلقاً للنهضة، وترك ما لا يناسبها. ورغم هذا التحول في الموقف الشخصي للكيالي من موضوع الأصالة والحداثة، فإنه أفسح المجال في مجلته لكل الآراء التي تصب في تيار الحداثة، سواء منها الأفكار المغرقة في التجديد، أو المعتدلة، وقد تفاعلت فيها التيارات الفكرية العربية المتصارعة، وكتب فيها كبار الكتاب المصريين والعرب المجددين.

والثانية «الضاد» كانت رائدة في مجال التجديد أيضاً، وإن كانت أقرب إلى كونها جسراً يصل بين أدب المهجر والأدب العربي.

ولا تغفل في مجال الصحف الحلبية التي انفتحت على التيارات الفكرية المتفاعلة آنذ في الوطن العربي، عن مجلة «المرأة» (١٩٣٠ — ١٩٣٢ م)، التي أسستها ندى المنقاري، وهي رائدة من رائدات النهضة النسائية العربية الحديثة.

والجريدة كما تصنفها صاحبها «من أوائل المجلات النسوية في القطر، والدوريات التي عُنيت بشؤون المرأة في العالم العربي، وهي دليل الوعي التربوي المبكر عند أصحابها، وفي محيط الشام، ووجه من وجوه النهوض الاجتماعي المرتبط بالواقع السياسي — مناهضة للاحتلال —

في القطر، وفي العالم العربي، وقد كانت صلتها قائمة بالحركة التي سُميت في مصر (حركة تحرير المرأة)، وقادها قاسم أمين منذ أواخر القرن الماضي، بعد أن هيا لها الرواد (الطهطاوي، الشدياق، المعلم بطرس البستاني)، ولقيت تأييداً من زعماء النهضة الدينية - الإصلاح الديني (الأفغاني، ومحمد عبده)، وهي الحركة التي اشتد من حولها الصخب في مصر، وكان لها فضل كسر الجمود في النظر إلى المرأة، وتطهير موقف الرجل منها، ونفي ما علق بالشرعية من مظنة ظلمها ومُحاصرتها»^(١٤).

ونتيجة احتدام الصراع بين أنصار المرأة ومُعارضها، فقد انقطعت المجلة عن الصدور في أوائل الثلاثينات، وعادت فصَدَرَتْ ثانية في دمشق أواخر الأربعينات، وكان انقطاعها وعودتها «دليل ما لقيت من عنت الجامدين من ناحية، وإيمانها برسالتها، وإصرارها على حملها، من ناحية أخرى»^(١٥).

هذه هي صُحف المرحلة، وقد هيا وجودي مبدساً في كلية الآداب بجامعة حلب، طيلة ثلاث سنوات استغرقها إعداد الدراسة، ظروف البحث العلمي، وأتاح لي فرصة الاستعانة بالمكتبات الصحفية العامة كمكتبة دار الكتب الوطنية بحلب، والخاصة كمكتبة سامي العتاي، مما عوضَ النقص الذي تُعاني منه مكتبة الكلية من هذه الصُحف.

لكن هذا لم يُدلل كل الصعوبات الجمة الأخرى التي عانيها، وفي مُقدمتها ندرة صُحف المرحلة، وتوزعها، وعدم اكتمالها، حتى لدى أصحابها أو ورثتهم، الأمر الذي كان يدفعني إلى محاولة استكمال هذه الصُحف من مصادر مُتعددة، فضلاً عن أن كثيراً من رواد الصحافة في هذه المرحلة قد فارقوا الحياة، مما أفقدَ البحث مادة ثرة، لم تُعوض إلا بالعودة إلى النصوص الصحفية التي ما زالت تنبض بالحياة.

وكنْتُ دائماً أشعرُ أن هذا البحث يُمكن أن يكون أكثر قيمة، إذا أُتيحت لي ظروف العودة إلى المكتبات اللبنانية، والاطلاع على ما تحتويه من الصُحف التي يهمني الاطلاع عليها، ولكن الأوضاع السياسية الطارئة التي خيمت بظلمها على قضايا الثقافة والفكر، قد حرمتني من هذه الفرصة الثمينة، التي أرجو أن أكون قد استطعتُ تداركها.

حلب - الدكتور سهيل أحمد فؤاد الملاذبي

■ هوامش المُقدمة :

- (١) مجلة «الفجر» الشهيرة، ومجلة «على كيفك» نصف الشهيرة الحلبيتان، إبان احتدام الصراع بينهما، أواخر عام ١٩٢٧ م.
- (٢) جميل صليبا: «محاضرات في الاتجاهات الفكرية»: ١-٢.
- (٣) م. س: ٤-٥.
- (٤) عبد الله حنا: «الاتجاهات الفكرية»: ٣.
- (٥) م. س: ٤.
- (٦) م. س: ٥-٦.
- (٧) م. س: ٦.
- (٨) م. س: ١٢-١٣.
- (٩) جواباً عن أسئلة وجهها محمد أمين حسونة أثناء وجوده في لبنان إلى سامي الكيالي، ونشرها في مجلة «الصباح» المصرية التي كان يُشرف على صفحاتها الأدبية. «الحديث» ٩/١٢ (أيلول عام ١٩٣٨ م): ٦٠٨-٦٠٩.
- (١٠) علي بدور: «الاتجاهات الأدبية في حلب». في «المران» - دمشق ٢٠/٢ - ٢٢ (عام ١٩٦٧ م): ١٢٥.
- (١١) «الضاد» ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ١٠.
- (١٢) م. س: ١١.
- (١٣) «الحياة الأدبية في حلب». في «الاديب» - بيروت ٩/٢ (أيلول عام ١٩٤٣ م): ٤٠.
- (١٤) مُقابلة مع ندى المتقاري في منزلها بحلب في ١٨/١/١٩٨٥ م.
- (١٥) م. س:

(القضايا السياسية)

الفصل الأول

مسائل إسلامية

أولاً - العهد العثماني :

نسي الناس أمر العثمانيين ومظالمهم، رغم طول الزمن الذي خضعوا فيه لهم، ومن أهم الأسباب لعدم الاهتمام بهذا الموضوع، وإثارته على نطاق واسع، على صفحات الصحف :

١ - بعد العهد بين العثمانيين والعرب، ومع أنه لم تكد تنقضي ستان على توقيع الهدنة في نهاية الحرب العالمية الأولى في ١١/١١/١٩١٨ م، حين انقطعت صلة العرب بالعثمانيين نهائياً، فإن هذه المدة كانت كافية لتشغل الناس عنهم، بما حفلت به من تطورات سياسية مهمة، جذبت اهتمام الرأي العام، وكان منها قيام أول دولة عربية مُستقلة في تاريخ العرب الحديث، وما تبع ذلك من تحديات دولية واتفاقيات ومُعاهدات، وما نجم عن ذلك من مُضاعفات، أدت في النتيجة إلى وقوع بلاد الشام تحت الانتدابين الفرنسي والبريطاني، فكان أن انشغل الناس بذلك عن التفكير باتخاذ موقف من عهد بائد، لم تعد له أية انعكاسات آنية على الأوضاع العامة.

٢ - امتصت النزعة الدينية لدى الشعوب الإسلامية الخاضعة للحكم العثماني سابقاً معظم البسخط على العثمانيين، كما امتصت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية لاحقاً كل تفكير بإدانة ذلك العهد، في محاولة للإبقاء على الروابط والعلاقات المتينة مع الدول الإسلامية، ومنها تركيا، التي لم يعد الحكم الجديد فيها مسؤولاً عن أخطاء الماضي، بل إن هذا الحكم نفسه كان يُدين عهد العثمانيين، وما قاموا به من اضطهاد للعرب، وإنكار لحقوقهم، وتكرار لقوميتهم.

٣ - صلات الدين والقربى والنسب التي قامت بين أهل حلب والأترك، والعلاقات المتميزة التي نشأت بينهما، بحكم الجوار، جعل العلاقة أقرب إلى المودة، ودفع الحلبين في أغلب الأحيان. لعدم التعرض للعثمانيين، لهذا ضعفت إدانتهم، وانحصرت في مناسبات معينة، وأبرزها ذكرى إعدام شهداء السادس من أيار عام ١٩١٦ م، على يد جمال باشا. وصار الاحتفال بهذه المناسبة تقليداً، يُذكر الناس في كل عام بما فعله العثمانيون للعرب.

■ مواقف الصحافة الحلبية من العثمانيين :

تناولت الصحافة الحلبية هذا الأمر بطرق مختلفة :

١ - برز اتجاه يُدين العثمانيين، ويُدين في الوقت نفسه القطيعة والانفصال بين العرب والأترك، ويتمسك بالرابطة الإسلامية، ويتمنى لو بقيت تجمع العرب والترك.

وكمثال على هذا الاتجاه، طالعنا مجلة «الجامعة الإسلامية» على لسان رئيس تحريرها محمد علي الكحال، بمقال عنوانه: «عاطفة الحق جذوة لا تخمد بالقوة، بل تُزيدها ضراماً ولو بعد حين»^(١)، أدانت فيه مشانق جمال باشا، وممارسات العثمانيين الفاشية، التي كانت سبباً في سقوط دولتهم وفي تلاشي الروابط والدعائم التي كانت تربطنا بهم، وتمنينا بقاءها.

مجلة «الجامعة الإسلامية» تعتز بالرابطة الإسلامية، لكنها تنكر التعاون مع العثمانيين، وترمي بالمسؤولية عليهم في انقطاع الصلات، وهي تجعل الجهاد ضد الفرنسيين يتساوى مع الجهاد ضد مظالم جمال باشا.

وهذا الاتجاه نفسه عبرت عنه مجلة «الاعتصام»، وجريدة «الجهاد» في مقالة بعنوان: «٦ أيار يوم شهداء العرب، ويوم الهدنة ١١ تشرين الثاني يوم إعدام الشرق أجمع، لنذكر أن تركيا الجديدة اليوم هي غير تركيا القديمة»^(٢).

والجريدة في مقالها، تتمنى أن لا ينسحب عدااء العرب لتركيا القديمة، على تركيا الحديثة أيضاً، ولا تخفي في الوقت نفسه أن حقدها على العثمانيين، إنما لأن سياستهم كانت السبب في تفكيك أواصر الرابطة الإسلامية التي تؤمن بها الجريدة.

ومن الواضح أن أصحاب هذا الاتجاه يؤمنون بالأفكار التالية :

- ١ — إدانة مظالم العثمانيين وخصوصاً مشانق جمال باشا .
- ٢ — تحميل العثمانيين مسؤولية انقطاع الروابط بين العرب والأتراك .
- ٣ — الجهاد ضد العثمانيين حق مشروع ثاراً للكرامة المهذورة، كما الجهاد ضد الفرنسيين .

- ٤ — الاعتزاز بالرابطة الدينية، والرغبة في دوامها .
- ٥ — الفصل بين أتراك الأُمس العثمانيين وأتراك اليوم .

٢ — برز اتجاه آخر يُدين العهد العثماني، لكنه لا يُساوي بينه وبين الانتداب الفرنسي، بل يرى في فرنسا صديقة لسُورية . ظَهَرَ هذا الاتجاه بشكل خاص في مجلة « الشعلة » وجريد « التقدم »، وفي جريدتي « الأمة » و « الصاعقة » .

في مقال بعنوان : « مدارسنا وما ينقصها »^(٣)، عَقَدَ فتح الله قسطنطين رئيس تحرير مجلة « الشعلة » مقارنة بين حال التعليم في سُورية زمن العثمانيين وحاله اليوم، وطلَّب من الفرنسيين بمناسبة زيارة الجنرال غورو لحلب أن ينهضوا بالتعليم في البلاد^(٤)، تعريضاً لنا عمّا قاسيناهُ أيام الحكم التركي، فقد أهملت الحكومة التركية تعليمنا تاريخ بلادنا وجغرافيتها، لكي تُثميت فينا عاطفة الحب لوطننا^(٥) .

أما « التقدم » فأفاضت في الإشادة بدور شهداء السادس من أيار، ورأت فيهم مشاعل تُور على طريق الحرية^(٦)، ودافعت عن موقف المندوبية في حلب، وبرأتها من مسؤولية عدم إقامة احتفال بذكرى الشهداء الثلاثة عشرة في المدينة^(٧) .

إن أصحاب هذا الاتجاه يُقارنون بين العهد العثماني وعهد الانتداب، وتأثي مُقارنتهم لصالح الانتداب، وهم لا يعترفون بأية روابط بين العرب والأتراك، فمعركتنا معهم سياسية ضد الظلم والاستعمار، وحضارية ضد التخلف، أما معركتنا السياسية مع الفرنسيين فلا مُبرر لها لأنهم قوم مُحضرون .

٣ — برز اتجاه ثالث ينظر إلى الصراع مع العثمانيين من منظور قومي، ويرى الانفصال بين الغرب والشرق، وبُزوغ فجر النهضة العربية أمراً محتوماً، ثُمليه طبيعة العلاقات التي كانت قائمة بينهما . وهذا الاتجاه لا يرى حلاً في الإبقاء على الرابطة الدينية، أو ترميم التصديق في العلاقات بإصلاح الفساد . وقد تمثل هذا الاتجاه في مجلتي « الحديث » و « التاج »، وفي جريدتي

« النهضة » و « الاتحاد » .

يُحلل البروفسور هوكينغ^(٨) هذه العلاقة في بحث عربي د. عبد الرحمن الكيالي، ونشرت « الحديث » تحت عنوان : « مصير الحضارة الإسلامية »^(٩)، بقوله :

« لقد زالت الوحدة الإسلامية، وزالت الخلافة بالانسلاخ السياسي الذي وقع بين الترك والعرب، وانفصمت عُرى الرابطة المركزية للعالم الإسلامي، بما أجراه الكماليون، ولم تجسر أوروبا على إتيانه، ونتج عن ضياع القيادة التي كانت بيد العثمانيين نزاع طبيعي في الحركات القومية الموجودة، قَسَمَهَا إلى قسمين، قسم يُريد الاحتفاظ بالحركة الإسلامية مع حركته القومية، وقسم يُريد فصل كل علاقة ما بين الدين والدولة »^(١٠).

إن أصحاب القسم الأول هم أنصار الاتجاه الأول الذي ذكرناه قبل قليل، أما رأي أصحاب القسم الثاني الذين يؤمنون بالقومية العربية بأسلوب علماني، فعبّر عنه سامي الكيالي في مقالة عنوانها : « يقظة الفكر الحرّ في البلاد العربية »^(١١)، مُتحدثاً عن تاريخ العلاقة بين العرب والترك، وعن بزوغ فجر النهضة العربية في مُنتصف القرن التاسع عشر^(١٢)، الذي يُشبه فجر النهضة الأوروبية، ويمثل فترة انتقال من العهد العثماني إلى العهد العربي.

وفي مقالة أخرى بعنوان : « سُطور سريعة عن مراحل القضية السورية، من عهد فيصل الأول إلى عهد شكري القوتلي »^(١٣)، يصف سامي الكيالي الصراع بين العرب والترك بأنه صراع عنصري قومي، ويتحدث عن مراحل هذا الصراع إلى أن انطلقت الثورة العربية الكبرى في ١٠/٦/١٩١٦ م، ثم انتهت الحرب العالمية الأولى مُؤدنة بفجر جديد^(١٤).

وفي التيار نفسه تصبّ مُحاضرة أنيس الخوري المقدسي، أستاذ الأدب العربي في الجامعة الأمريكية ببيروت، التي ألقاها في الكلية الأمريكية بـ حلب، وعنوانها : « يقظتنا الحديثة وأثرها الأدبي »^(١٥). فقد تحدث المُحاضر عن تباشير اليقظة، وعن وجهاتها الرئيسية : القومية والاجتماعية والأدبية، وفي حديثه عن الوجهة القومية، استعرض مراحل الصراع عبر التاريخ بين العنصر العربي والعناصر الدخيلة، وخصوصاً العثمانيين. ونتيجة هذا الصراع تاججت الشعلة القومية مُتمثلة بالثورة العربية الكبرى، و « حدثت في الأقطار العربية هزة لم يعد لها مثيل »، حين دخل فيصل الشام عام ١٩١٨ م^(١٦).

وهكذا يمثل الانفصال عن العثمانيين بانهاء الحرب العالمية الأولى، فجراً جديداً لدى

أصحاب هذا الاتجاه القومي ، بينما رأيناه عند أصحاب الاتجاه الأول يُمثل كارثة وإعداماً للشرق بكامله ، لأنه يؤذن بتفكك الرابطة الدينية .

٤ — وثمة اتجاه رابع ، وهو أضعف الاتجاهات ، يعتبر ثورة العرب على العثمانيين خطأ فادحاً ، وانفصالهم عنهم جريمة . برز هذا الرأي عند لطفي جمعة مؤلف كتاب « حياة الشرق » ، إذ جعل فيه العرب الثائرين على سلطنة آل عثمان أصحاب فتنة كابن الزبير . وقد لقي هذا الاتجاه معارضة شديدة ، فقد كتَبَ محمود أحمد السيد من العراق مقالة نشرتها مجلة « الحديث » تحت عنوان : « الإنسان الواحد الذي لم يضل »^(١٧) ، مترجمة عن حساب « الشعب الذي ليس التاج »^(١٨) ، وفيه مُجمل لأغلب الآراء والأفكار التي سادت عاصمة الخلافة العثمانية ، ووصف لسلطنة آل عثمان بأنها « الرجل المريض والمخلوق المنحط » . ويستشهد كاتب المقالة بهذا الرأي في الكتاب ، ليرد على لطفي جمعة قائلاً : « إن العرب طُلاب استقلال ، لم يفعلوا شيئاً أكثر مما فعله الترك أنفسهم ، إذ ثاروا على سلطنة آل عثمان »^(١٩) ، ويطالب كاتب المقالة بطرد لطفي جمعة من عضوية المُجمع العلمي العربي بدمشق ، تعبيراً عن رفضه لموقفه السياسي .

إننا من استعراضنا لمُجمل هذه الاتجاهات باستثناء صاحب الاتجاه الرابع ، الذي كان موقفه ضعيفاً ، ولقي معارضة شديدة — كما رأينا — نجد إجماعاً على إدانة العهد العثماني بسبب سياسته الاستبدادية ، واختلافاً في النظرة إلى مغزى العلاقة بين العرب والأتراك ، فأصحاب الاتجاه الأول نظروا إلى هذه العلاقة من وجهة نظر دينية ، فحملوا العثمانيين مسؤولية انفصال الروابط الإسلامية ، واعتبروا ذلك فاجعة كبرى ، وأصحاب الاتجاه الثاني نظروا من وجهة نظر حضارية ، فرأوا العثمانيين يُمثلون التخلف ، والفرنسيين يُمثلون التقدم ، أما أصحاب الاتجاه الثالث فكانت نظرتهم قومية ، إذ أنكروا أي علاقة تجمع العرب والترك ، ورأوا الانفصال عنهم نصراً قومياً ، وبشيراً بعصر جديد . ولا بُدَّ أن نلاحظ أيضاً أن أصحاب هذه الاتجاهات أدخلوا عنصر المقارنة بين العلاقة مع العثمانيين والعلاقة مع الفرنسيين .

ثانياً — الجامعة الإسلامية :

إذا كان تنامي التيار القومي في العهد العثماني ، قد أضعف النزعة العثمانية ، وعزز بالمقابل حجج المُطالبين بالانفصال عن العثمانيين ، فإن تجربة الانتداب الفرنسي ، وما سبقها من وعد

بلفور، ومُعاهدة سايكس بيكو، قد قوّت الشعور بالحاجة إلى تضامن إسلامي ورابطة قومية، وأبرزت التداخل بين النزعتين القومية والدينية، واشتركا في التصدي للأخطار، ومُساندة الحركات المُعارضة للانتداب، وجعلت البعض يُعيد النظر في موضوع التحالف الذي قام أصلاً بين العرب والحلفاء ضدَّ العثمانيين. وقد نما الشعور بأن هذا التحالف كان خطأً فادحاً، لأنه جعل العرب في النهاية يستبدلون بالاحتلال المُسلم احتلالاً غربياً، وأدّى هذا الشعور بخيبة الأمل إلى التفكير أحياناً بأن الانفصال عن العثمانيين كان خطأً أيضاً، وبأنه كان بالإمكان إصلاح الأمور دون حاجة إلى تقويض أركان الرابطة الإسلامية.

الرابطة الدينية، إذن، قد تعارضت مع الرابطة القومية في العهد العثماني، واتفقت معها في عهد الانتداب. ولا نعني أن هذا الاتفاق كان شاملاً، وأنه قد جعلها أقوى مما كانت عليه من قبل، فإن تيار الجامعة الإسلامية لم يعد له نفوذه السابق، وقوّته التي عُرفت في عهد العثمانيين، ولم يستعد هذه القوة وذلك النفوذ إلا بعد الحرب العالمية الثانية، لكثته — مع ذلك — أخذ في فترة ما بين الحربين العالميتين طابعاً تنظيمياً، وعُرف تشكيلات وفروعاً، ضمت إلى صفوفها نخبة من الشباب المثقف.

لقد بدأت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية في مصر، حيث الأزهر ومركزه الديني الذي استقطب أنظار المسلمين واهتمامهم، وحيث لكل طرف من أطراف الصراع الاجتماعي والسياسي قوته ومُريدوه وصُحفه، فقد ظلَّ الشيخ رشيد رضا يدعو عبر جريدته «المنار» القاهرية إلى الجامعة الإسلامية، وبيث مبادئها، إلى أن ظهرت في القاهرة في شهر تشرين الثاني عام ١٩٢٧ م جمعية «الشباب المسلمين»، وبعد أقل من عامين أسس حسن البنا جمعية «الإخوان المسلمين» في نيسان عام ١٩٢٩ م في الإسماعيلية، ثم انتقل بها في عام ١٩٣٣ م إلى القاهرة.

وقد تأثر بعضُ الشبان السوريين الذين كانوا يدرسون في الأزهر بمبادئ هذه الجمعية، وحملوها معهم حين عودتهم إلى سورية، وعرفوا باسم «شباب محمد»، وأسسوا جمعيات دينية في مُدن مُختلفة تحت أسماء عديدة، كانت أولها جمعية «دار الأرقم» التي أنشئت في حلب عام ١٩٣٥ م، لكنهم اتفقوا على مبادئ واحدة مُستمدة من دستور جماعة «الإخوان المسلمين» الذي أعلنه حسن البنا في إحدى خطبه.

وتبع تأسيس هذه الجمعيات عقد سلسلة من المؤتمرات، اتخذ في ثالثها الذي عُقد في دمشق عام ١٩٣٨ م قرار بتشكيل منظمات السرايا والفتوة، في كل مركز من مراكزها، وجعلت «دار الأرقم» في حلب مركزاً رئيسياً لها^(١٠).

لقد كان بين هذه الجمعيات في سورية ومصر، وبين دُعاة الجامعة الإسلامية في حلب تأثير متبادل، وقد أظهرت الصحف الحلبية بعض مظاهر الصلة التي كانت قائمة بينهما. لكن تيار الجامعة الإسلامية لم يثبت قوته وفاعليته في هذه المرحلة، إلا من حيث مساندته للتيار القومي في مُحاربة الانتداب الفرنسي، ولم ينجح أيضاً في جعل التيار القومي — الذي كان في عنفوانه آنذاك — ذا طابع إسلامي، بل أصبح تيار الجامعة مُطعماً بفكر قومي، فلقد واجه الأمير شكيب أرسلان^(١١) أحد دُعاة ومُفكري الجامعة الإسلامية انتقاداً شديداً، وثار عليه الصحف الحلبية ذات الاتجاه القومي، حين زار سورية في أعقاب توقيع معاهدة عام ١٩٣٦ م، وخطب في الجامع الأموي بحلب، مُشدداً على الرابطة الدينية، في بلد تجمع الرابطة القومية جميع فئاته وطوائفه.

كما لم تنجح حركة الجامعة الإسلامية في هذه الفترة، في تطبيق ما وعدت به من السعي للملاءمة بين تعاليم الإسلام، وروح العصر، وحماية الثروة الاقتصادية من التُفوذ الأجنبي، وإثارة الروح الثورية في الإسلام، بل هادنت الرأسمالية والاقطاع، وتحالفت مع البورجوازية، واصطدمت مع التيار الاشتراكي، وحاربت صحفها الشيوعية دون هوادة، مما أثار عليها حفيظة بعض التيارات التقدمية، وأضعف من شعبيتها لدى الشباب المثقف المتحمس للتغيير.

مواقف الصحافة الحلبية من الجامعة الإسلامية.

نذكر بأن لا علاقة للدعوة إلى الجامعة الإسلامية في هذه الفترة، بما كان يُطلق عليه اسم الجامعة الإسلامية أو الرابطة الدينية أو النزعة العثمانية في العهد العثماني.

١ — تناول بعض الكُتّاب الرابطة الإسلامية من حيث تدخلها مع بعض النزعات الأخرى، وجعلها بعضهم مُقدمة على الرابطة القومية، وفصلها بعضهم عن السياسة.

أ — في مقالة بعنوان: «الجامعة الإسلامية أقوى رابطة بين الأمم»^(١٢) رأى أحمد بن عبد

الوهاب الوبيث من زمار باليمن، أنَّ الجامعة الإسلامية عامة، تشملُ الشرق والغربي، العربي وغير العربي، لكنَّها شديدة الارتباط بالعرب، وأنَّ تحقيقها يتعلق بتحقيق الوحدة العربية.

كذلك حاولت مجلة «الجامعة الإسلامية» أن تُوفق بين النزعات الدينية والقومية والوطنية والشرقية، وقد برَّر ذلك في مقال لمحمد علي الكحلّال، عنوانه: «عهدنا وميثاقنا: الإسلام ديننا، والعروبة قوميتنا، وسُورَةُ المحبوبة العزيزة وطننا المُفدَى»^(٢٣)، وفي مقالات أُخرى، منها مقالة بعنوان: «عاطفة الحق»^(٢٤). والمجلة في مقالاتها تجعلُ الرابطة الدينية أولاً، تتلوها الروابط الأخرى.

وهذا ما فعلته مجلة «الاعتصام»، فقد وضعت الجامعة الإسلامية في منزلة تسبقُ منزلة الرابطة القومية، إذ يقولُ محررها في تقديمه لمقالة كتبها عبد الرحمن الكيالي بعنوان: «العرب هم أنقى وأقوم الشعوب السامية الحية»: «للابطة العربية بعد الرابطة الإسلامية منزلة لا تفوقها منزلة، ونحنُ في هذه النهضة سنكون مسلمين أولاً، ثم عرباً ثانياً»^(٢٥).

ودعا عون الله الإخلاصي في مقالة بعنوان: «العلم والدين: موعظة لقوم يعقلون»^(٢٦)، إلى الجامعة الإسلامية وحدها، قبلُ أية رابطة أُخرى، بقوله: «ولكن أبناء الحق، وأنصار الجامعة الإسلامية»^(٢٧).

ب — إنَّ هذا الارتباط بين الرابطتين العربية والإسلامية، يجعلُ حظ النهضة القومية الحديثة من النجاح ضعيفاً، ولا بُدَّ من فصل الدين عن السياسة، كما يعتقد فيليب حتي. ففي حفل افتتاح معهد الشؤون العربية — الأمريكية في نيويورك، ألقى كلمة، نشرتها مجلة «الحديث» تحت عنوان: «منشأ النهضة العربية القومية الحديثة»^(٢٨)، دعا فيها إلى فصل الجامعة العربية التي تجعلُ اللغة والثقافة أساساً للتعاون، عن الجامعة الإسلامية التي تجعلُ الدين أساساً، وإلى اقتفاء أثر لبنان الذي لم يُعين ديناً للدولة، بل ضَمِنَ حرية الأديان والمذاهب بمقتضى المادة التاسعة من دُستوره^(٢٩).

وضمن هذا الإطار تبدو دعوة عبد الرحمن الشهبندر إلى إبعاد الجامعة الإسلامية عن السياسة، فقد صرَّح للصحافيين السوريين الذين أقاموا حفلَ وداع له في أوائل نيسان عام ١٩٣٦ م، قُبيل مُغادرته القاهرة إلى دمشق: «أما الجامعة الإسلامية فهي رابطة رُوحية معنوية، يُقصدُ بها تطهير الأخلاق وإصلاح المُجتمع، وكلما أبعادناها عن السياسة

ومخارجها، والدسائس التي تحوم حولها، نكون قد أحسنا حسناً، وخدبناها وخدمننا المسلمين بها»^(٣٠)..

إن أصحاب هذه الاتجاهات لم ينكروا أهمية الرابطة الدينية، ولم يدعوا إلى مُحاربتها، وقد تركز اهتمامهم حول أولويتها بالنسبة للروابط الأخرى، ومبدئ أهميتها أولاً، ثم حول مدى السماح لها بالإسهام في الحياة السياسية والمشاركة في الحياة العامة، أو تقليص دورها لتكون طُوقساً، ومشاعر دينية فحسب، وفصلها عن الحياة العامة.

٢ — تناول بعض المقالات موضوع اليقظة الإسلامية، وحدد أسسها، ودعا إلى تحقيقها، وقد اقترن الحديث عن فجر النهضة العربية بالحديث عن فجر النهضة الذي عمّ الدُول الإسلامية، أو الدُول الشرقية، ذلك لأن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية قد اختلطت بالنزعة القومية حيناً، وبالنزعة الشرقية حيناً آخر، أو بكليهما معاً.

أ — يعتقد محمد حسين هيكل، في مقالة بعنوان: «الاجتهاد والتقليد»^(٣١)، أن النهضة الخليفة بالدين القويم، لا تكون إلا بتحطيم قيود التقليد الأعمى، وفتح باب الاجتهاد، وبالقضاء على فكرة النظام الاستبدادي، والعودة إلى الشورى في نظام الحكم، فيكون الحاكم معرضاً للنقد والتقويم، ويوصلنا هذا التفكير الحر إلى الكمال في العلم والفن والأدب والفلسفة والسياسة وكل ما في الحياة.

ب — يُحدد عبد الرحمن الكيالي، في مقالة بعنوان: «وما بعد اليقظة»^(٣٢)، ما هي اليقظة الإسلامية، ويُميز بينها وبين النهضة، فظاهرة اليقظة تطور يستمدُّ روحه من الدين الإسلامي الحقيقي، ويجمعُ الرقي المادي إلى الرقي المعنوي، أما ظاهرة النهضة فتطور يعقبه، يُكوّن مدنية شرقية، يجمعُ بين خواص الشرق الإسلامي وخواص الغرب المسيحي، ليُجدد شباب العالم الإنساني، ويُجرده من مساوئ التعصب والأناية القومية، والتنازع المُميت، والجشع. وهذا التطور مُستمد من جوهر الدين الإسلامي، وهو أساس كل إصلاح أو تجديد. وبه تُقرب المسائل الدينية من أفهام الناس عن طريق علماء الدين، وتُبعدهم عن القديم البالي الضار، وعن الأفكار الفاسدة المُلحدة في آن واحد.

ج — مجلة «الاعتصام» تنكّر في مُفتتح عددها الأول^(٣٣)، على المسلمين أن يستدرجهم

هذا الطارف الشاذ على سنن الكون، وأن يُحاربوا القديم ولو كان رغد العيش وعز السيادة، ويُناصروا الجديد ولو كان خسران الدنيا وحرمان الآخر، «فما القديم إلا الأساس الذي قام عليه بناء الجديد، وما الجديد سوى غصن تفرع من دوحة القديم»، «وليس القديم بمنع جديداً، كما أن الجديد لن تعترضه المحافظة على القديم».

د — ولكن ما القديم الذي تملك به الجامعة الإسلامية؟ وما الجديد الذي تقبله أو ترفضه؟ يُجيب محمد الحكيم في الجزء الثاني من مقالته: «نهضة الشرق»^(٣٤)، بقوله: «إن يقظة الشرق المسلم هي بحرص المسلمين على التمسك بتعاليم الدين الإسلامي، وإن تأخره وانحلاله كان بالبعد عنها. ولا بُد للشرق من» «أن يأخذ بأسباب العلوم الكونية، يصل بها إلى الرقي المادي الذي وصل إليه أسلافه، وبالعز الغرب فيه اليوم»، «ولا بُد أيضاً من التمسك بأهداب الشريعة الإسلامية، وأن تبرز شمس الإصلاح من أفق الدين».

هـ — يتفق محمد علي الكحل على الكحال مع محمد الحكيم حول الأسس التي تقوم عليها النهضة، ويرى أن لا مفر من تحقيق شعور الأخوة الإسلامية، وتوحيد التعليم الإسلامي وبرامجه، وإبعاد المسلمة عن مظاهر المدنية الغربية ومفاسدها، وتوجيهها نحو الإسلام وتقاليد الحق، وأن يتكلم المسلم غير العربي اللغة العربية^(٣٥)، ويرى الكحال أن المسلمين لا ينالون حقوقهم وحريتهم، ويُعيدون أمجادهم، ويُحققون يقظتهم بالمؤتمرات، ولا بالمفاوضات، بل بالتمسك بالإسلام، والاستعداد بالقوة والمادة، وبأفضل ما لدى الغرب منهما^(٣٦).

من خلال ما تقدم نرى النهضة الإسلامية تدور حول الأفكار التالية:

١ — الاعتراف بوجود عُصور حضارة إسلامية قديمة، تلتها عُصور من التأخر، وبما أن اليقظة والنهضة تعنيان التطور، فلا بُد من الانتقال من الحال السيئة إلى حياة أفضل.

٢ — وهذا الانتقال يكون في رأي بعضهم عن طريق الفكر الحر والشورى، وترك التقليد، وفتح باب التجديد والاجتهاد، وفي رأي بعضهم الآخر عن طريق

التمسك بالقديم، وبناء الجديد على أساسه .

٣- رُوح التطور مُستمدة من جوهر الدين الإسلامي ، وينبغي الاعتراف بوجود تقصير في تطبيق المبادئ الدينية تطبيقاً صحيحاً .

٤- يجب التسلح بما لدى الغرب من رُقي مادي علمي ومن قُوة ، واستمداد الرُقي المعنوي من الدين ، والابتعاد عن أفكار الغرب .

٥- التعارض بين الرابطة الإسلامية والتعصب القومي .

٣- اعتبر أنصار الجامعة الإسلامية الغرب عدواً ، بما حَمَلَهُ من إلحاد وعادات خبيثة كانت سبباً من أسباب فساد المُسلمين ، ولهذا حملوا على الغرب وعاداته ، وهاجموا من المُسلمين من يقتبس هذه العادات ويُقلدها ، وهاجموا كذلك مدارسه التي جاء الفساد عن طريقها .

أ- عبد الله العتر في مقالته : « المدينة الإسلامية »^(٣٧) ، سأل هؤلاء « الذين أُغويهم ثرعات الغربيين وأباطيلهم » ، أين هم من مدينة الإسلام العظيمة التي شملت الرُوح والمادة ، ومن الدين الإسلامي الكامل ، ومن السلف الصالح ؟ . وقال : إن المُسلمين لو تمسكوا بالإسلام ، ونهجوا نهج هذا السلف ، لأُسي دينهم الوحيد في الأرض ، ولأغناهم ذلك عن الاقتداء بالغرب^(٣٨) .

ب- عون الله الإخلاصي في مقالته : « هل يفوق المُسلمون من شُبابهم ، ويجمعون بعد الشتات ؟ »^(٣٩) ، حذر من أباطيل الماكرين ، العائنين بالجامعة الإسلامية ، الذين عاثوا في الديار فساداً مُنذ نصف قرن ، يدسون ، ويُغرون البُسطاء ، ويُوهمون العقلاء . مُسخرين صُحفهم ، غايتهم أن يستسلم المُسلمون لقضاء الغرب وتقاليده وفُجوره .

وقد ألقى الإخلاصي اللوم على المدارس الأجنبية غير الإسلامية ، في انصراف بعض أبناء المُسلمين الذين نشأوا في تلك المدارس ، لتقليد هؤلاء المُضللين والتأسي بأقوالهم وأفعالهم ، والسُخرية من السنن والعادات الإسلامية ، ومُحاربة جامعتهم^(٤٠) .

ولم ينس الإخلاصي أن يضع الحُلُول مُتمثلة في إيجاد قادة مُخلصين من أوساط الناس ، ثم العمل على تعميم التعليم ونشر الأخلاق الإسلامية ، وترقية الصنائع والزراعة لسد حاجات البلاد

ومواجهة الحاجة إلى الغرب، وتأسيس الجمعيات الداعمة للجامعة الإسلامية^(٤١).

طالب الإخلاص أيضاً في مقالته: «نور الإسلام لا ينطفئ»^(٤٢)، بالقيام بعملية تبشير مضاد للوقوف في مواجهة التبشير الغربي والدعاية الأجنبية، مُستشهداً بجمعية إسلامية من لاهور الهند، تعمل في ألمانيا^(٤٣).

ج — تأتي مقالة شكيب أرسلان: «اغتصبوا أملاكنا، ويريدون أن يغتصبوا أحسابنا وأنسابنا»^(٤٤)، لتصب أيضاً في ضرورة الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، ودعمها بالدعاية العربية والإسلامية في أوروبا.

د — لم يتوقف محمد الحكيم في مقالته: «فخر الكائنات، ورحمة العالم»^(٤٥)، عند حد الانتماء إلى الجامعة الإسلامية والدعوة إليها، بل تعدى ذلك إلى الدعوة إلى الإسلام ديناً لكل الشعوب، ورأى فيه مُنقذاً للغرب وللعالم كله، ودواء للإنسانية المنكودة، كما هو دواء للمسلمين في بدء يقظتهم^(٤٦).

يلفت النظر في موقف أنصار الجامعة الإسلامية من الغرب، أنه يدور حول النقاط التالية:

١ — رفض حضارة الغرب وثقافته وعاداته، لأنها تحملُ الفساد والإلحاد، ولأنها مُسخرة لتقويض الجامعة الإسلامية.

٢ — استنكار الأساليب المُتبعة لترويج ثقافة الغرب وعاداته، سواء منها الصحف أو المدارس التبشيرية أو الإغراء والإيهام.

٣ — البديل عن حضارة الغرب العودة إلى الإسلام، فهو الدواء للشرق والغرب معاً، ولا عيب في الطبيب إذا أخطأ المريض في تناول الدواء، فالإسلام مُتكامل مادة وروحاً.

٤ — ينبغي العمل على استبدال القيادة بأناس من عامة المسلمين، ونشر التعليم والأخلاق الإسلامية، والسعي للنهوض الاقتصادي، وإنشاء الجمعيات، والقيام بنشاط مضاد للتبشير.

٤ — وقفت الجامعة الإسلامية ضد الغرب الاستعماري، لأنها رأت فيه داعي التفرقة، وعوامل الاستغلال، ومثير الفتن، وسبب الحزن للمسلمين.

أ — قضية فلسطين هي قضية شعب إسلامي يتعرض لمؤامرة استعمارية، وتخليصها من

محتها يقع على عاتق المسلمين جميعاً، ولهذا لا بُدَّ من الوحدة الإسلامية لإنقاذها^(٧٧). وقد لقيت الدعوة التي وجهها الحاج أمين الحسيني مفتي القدس، ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى لعقد مؤتمر إسلامي عام في القدس لثورة فلسطين تأييداً في الصحافة الحليية من أنصار الجامعة الإسلامية^(٧٨)، ورحبت به، وعَلَّقَتْ الآمال على ما يصدرُ عنه من مُقررات^(٧٩).

وانصبَّ حقد الصحافة على الإنكليز الذين كانت سياستهم في فلسطين سبب محنة الشعب الفلسطيني العربي المسلم، ودعت إلى وقفة عربية إسلامية في وجه هذه الإهانة الانكليزية^(٨٠).

وسنعود إلى موقف الصحافة الحليية من قضية فلسطين في مكان آخر من هذا الفصل.

ب — دعت الصحافة أيضاً إلى اليقظة إزاء الامتيازات التي تُمنح للشركات الأجنبية، وللغرب الاستعماري، وتُخصّصاً ما يتعلق منها باستثمار بترول المسلمين^(٨١).

ج — واستنكرت الصحافة الدسائس الاستعمارية التي تُحاول القضاء على الروابط الإسلامية، بتحريضها الأكراد المسلمين في إيران على الثورة ضد حكومتهم المسلمة، وإثارة النزعات الإقليمية، والعواطف المذهبية، والحفاظات القومية، ودعت الأكراد إلى اليقظة والتكاتف مع إخوانهم المسلمين والعرب، مُشيدة بمواقفهم الإيجابية من الإسلام وفلسطين، ومُذكرة إياهم بصلاح الدين الأيوبي^(٨٢).

د — وفي الوقت الذي رأينا فيه حقد الصحافة الإسلامية ينصبُّ على الممارسات الاستعمارية لبريطانيا في فلسطين، وإيطاليا في ليبيا والحبشة، فإن فرنسا لم تخل من الانتقاد، بسبب سياستها الاستعمارية في سورية، وفي المغرب العربي، إذ أثارت الصحافة^(٨٣) موضوع حملة تنصير البربر في المغرب الأقصى، وأيدت تقديم مضابط الاحتجاج إلى المراجع العليا، واعتبرت ذلك خطة استعمارية تبشيرية هدفها إضعاف الإسلام، تقومُ بها فرنسا مُستغلةً موقعها كدولة مُحتملة^(٨٤).

لكن سلطات الانتداب وحكومة تاج الدين الحسيني غضبت من هذه الحملة^(٨٥)، واعتبرتها الصُحف المؤيدة للانتداب، من أعمال الشغب التي يُراد بها إفساد سمعة فرنسا، ودعت الناس إلى عدم تصديقها^(٨٦).

ذُكرت صُحف الجامعة الإسلامية ثانية بموضوع تنصير البربر، حين اتهمت فرنسا بالتستر على ما قام به الجزويت في اللاذقية، من محاولة لتنصير العلويين^(٥٧).

١- نلاحظ أنَّ حملة الصُحف الإسلامية قد انصبَّ على بُول استعمارية ثلاث هي: بريطانيا وإيطاليا وفرنسا، لأنَّها تحتلُّ دُولاً إسلامية.

٢- ما يتعلق بممارسات فرنسا الاستعمارية، يتصدى من يُدافع عنه، حرصاً على العلاقات الطيبة مع فرنسا، ولو على حساب قضايا إسلامية.

٣- أثَّرت بعضُ القضايا في وقت مُبكر: قضية فلسطين، امتيازات الشركات الأجنبية، الأطماع الاستعمارية في بترول العرب.

٤- كان التعاون واضحاً بين الجامعة الإسلامية، والمجلس الإسلامي الأعلى الذي يرأسه أمين الحسيني في فلسطين.

٥- الجامعة الإسلامية لا تُشجع الحركات القومية الانفصالية، خصوصاً إذا كانت ضد دولة مُسلمة، وتتهم الاستعمار بدعمها.

٦- المواضيع الدينية (التنصير) لها حساسية خاصة لدى أنصار الجامعة.

٧- الحل هنا أيضاً هو الوحدة الإسلامية.

٥- لا تقل الشيوعية والاشتراكية عن الاستعمار الغربي خطراً على الجامعة الإسلامية، ولهذا وقفت صُحفها موقفاً مُعادياً منهما، وشرحت أضرار أفكارهما على الدين والعروبة.

أ- أيدت «على كيفك» ما جاء في «نداء خليفة المُسلمين عبد المجيد الثاني»، من التحذير من خطر دُعاة البلشفية، ومن عوامل فتنهم في البلاد، وسعيهم نحو العقائد الدينية، وبثهم الإلحاد، وشاركته الرأي في أنَّ التمسك بالدين هو الحاجز المُتبع لمواجهة أخطارهم^(٥٨).

ب- ادعت «الجامعة الإسلامية» أنَّ سُورية الإسلامية العربية الشرقية، «عرفت وما زالت تعرفُ ضررَ فكرة الاشتراكية والشيوعية الممقوتة، وهي تُحارب دائماً وأبداً هذه الفكرة الشاذة المُفترقة، بكل ما لديها من قوة، خوف إفساد قوميتها وعُروبتها، وخوف ضررها لدينها، وسلب الحقوق من ذُويها»^(٥٩).

ج- حاولت «الجامعة الإسلامية» أنَّ تستعدي فرنسا على الشيوعية والاشتراكية، وأنَّ

تستدرجها إلى مُجابهتهما ومُحاربتهما، مُدعية أن فرنسا ليست أقلّ بغضاً لهما ولدعاتهما من سُورية^(١٣).

١ — اتفقت الصُحف الدينية المسيحية: «القرآن، الشهباء، رسالة العمال، الرحمة»، والصُحف الدينية الإسلامية: «الاعتصام، الجامعة الإسلامية، على كيفك، الجهاد»، على مُحاربة الاشتراكية والشيوعية، والتحذير من أخطارهما.

٢ — حاول أنصار الجامعة الإسلامية استدراج فرنسا للصراع ضدّهما، رغم علاقتهم السيئة بها.

٣ — مآخذ هؤلاء عليهما له ثلاثة جوانب: ديني، لأنّ الشيوعية تُمثلُ الإلحاد، وقومي، لأنّ الشيوعية ضدّ العروبة، واقتصادي، لأنّهما تسليان الحقوق.

٤ — التمسك بالدين هو السلاح الذي ترفعه الجامعة الإسلامية.

٦ — كان الاتفاق في الرأي كاملاً بين دُعاة الجامعة الإسلامية في حلب، وبين دُعاتها في مصر، وكان التنسيق واضحاً في مواقف صحافة الجامعة في حلب ومصر، وخصوصاً تجاه جماعة «الإخوان المسلمين».

أ — مُنذ أن أعلنت مجلة «الفتح» القاهرية^(١٤)، المعروفة بدفاعها عن الجامعة الإسلامية، في العدد (٧٣) أواخر عام ١٩٢٧ م، عن تأسيس طلبة المدارس العالية «جمعية الشبان المسلمين»، سارعت مجلة «على كيفك» الحلبية، إلى تأييد هذه الجمعية، وحثت شباب حلب على توحيد صفوفهم، وجمع كلمتهم، وإنشاء جمعية مثيلة لها، اقتداءً بما فعله طلبة المدارس العالية^(١٥).

ب — شاركت «على كيفك» مجلة «الفتح» في هُجومها العنيف على جريدة «السياسة» الأسبوعية المصرية، بمناسبة دُخولها عامها الثالث، واتهمتها بالدعاية إلى الإلحاد والسفور، وباستحسان ما قام به أتاتورك في تركيا من تجديد مُخالف للدين، وحض الناس على اعتناق كل فكر غربي دون قيد أو شرط. واشتركتا في الهُجوم على مجلة «الحديث» الحلبية، لأنّها تنهّج منهج «السياسة»، وعلى من يكتب فيهما من (المُلحدّين) أمثال: سلامة موسى، وعلي عبد الرزاق، وزكي مبارك، وطلح حسين، وتوقعتا لهما الخذلان^(١٦).

اعتبرت «على كيفك» أن وفاة الشيخ نعيم سرور رئيس تحرير «الفتح» وأحد علماء الأزهر المعروفين، خسارة كبرى للجامعة الإسلامية^(٦٤).

د - أيدت «الفتح» مجلة «على كيفك» في صراعها العنيف مع دُعاة التجديد، ونادى مآذوني المدرسة الشرقية^(٦٥).

هـ - رحبت مجلة «الجامعة الإسلامية» الحلبية بالضحف التي كانت تُصدرها الجمعيات الدينية في مصر^(٦٦)، ورأت فيها دعماً لحركة الجامعة الإسلامية، في العالم الإسلامي^(٦٧)، وتعاطفت بشكل خاص مع جمعية «الإخوان المسلمين» في القاهرة، واعتبرت إرسال الجمعية وفداً يُواسي سورية بعد عدوان ٢٩/٥/١٩٤٥ م، دليلاً على ثَمو الروح الإسلامية الحقيقية^(٦٨).

إنَّ هذا التنسيق له جوانب متعددة ..

- ١ - جانب اجتماعي : مُحاربة السُفُور وحركة أتاتورك .
- ٢ - جانب ديني : مُحاربة الإلحاد والملحدين ، وكل مُخالفة للدين .
- ٣ - جانب ثقافي : مُهاجمة الغرب وأفكاره الإلحادية المُجددة .
- ٤ - جانب سياسي : تأييد إنشاء الجمعيات ، والقيام بعمل سياسي مُنظم .
- ٥ - جانب عاطفي : المُشاركة الوجدانية في الحزن .
- ٦ - تجاوز المُشاركة العاطفية إلى الدعوة للاقتداء والتنسيق والتنظيم .
- ٧ - الوقوف ضد التجديد (نادي المدرسة الشرقية) ، والصحافة المُجددة (السياسة ، الحديث) .

من استعراض مُجمل اتجاهات الجامعة الإسلامية ومواقفها نلاحظ :

١ - أنَّ هذه الحركة لم تكن قوية بالشكل المطلوب ، رغم أنَّها كانت في حلب - حيثُ مركزها الرئيسي - أقوى منها في المناطق السورية الأخرى ، وقد استمدت تماسكها من الرصيد القوي الذي كانت تملكه في مصر ، وكانت جمعيات «الإخوان المسلمين» دعماً قوياً لها .

٢ - الرابطة الإسلامية والوحدة الإسلامية ، في اعتبارها الأول ، وهي مُتعارضة مع التعصب القومي ، مُتفقة مع الشُعور القومي ، وهي أساس النهضة الحديثة ، التي تستمد رُوحها من جوهر الدين .

٣- وقفت ضد الإلحاد من حيثما جاء، سواء جاء من الغرب أو من الداخل، وضد التجديد، وتمسكت بالتراث الإسلامي.

٤- لم تُمانع في التسليح بمثل ما يملكه الغرب من قوة مادية وعلمية، لكنها رفضت أفكاره وثقافته وعاداته، وعارضت حركاته التبشيرية ومدارسه.

٥- انتقدت الدول الاستعمارية التي تحتل دولاً إسلامية، ولم تتعرض للاستعمار عامة.

٦- عارضت الشيوعية والمذاهب الاشتراكية، وكانت مُعارضتها نابعة من وعي لأبعاد الخلاف الفكري معهما.

٧- الإسلام وتراثه هو الحل دائماً، وهو يصلح ديناً لكل شعوب الأرض.

ثالثاً- مواقف الصحافة الحليية من الزعامة العربية للمسلمين:

توزعت هذه المواقف في ثلاثة اتجاهات:

١- اتجاه وقف ضد الحركة الوهابية، ورأى في استيلاء آل سعود على نجد والحجاز قضاءً على الخلافة الإسلامية التي يُمثلها الشريف حسين بن علي وأسرته الهاشمية.

أ- خاطبت جريدة «سورية الشمالية» الملك السعودي قائلة: «إنَّ المسلمين السنيين في العالم كله، لا يرتاحون إلى بقاء مكة دائماً في أيدي الوهابيين، أو إلى وجود خليفة وهايي، وما قد يتبع ذلك من المطامع السياسية أو الدينية»^(٧١).

ب- اهتمت «الجهاد» الملك السعودي عبد العزيز بالجناية على البلاد العربية والإسلامية، وأيدت الشريف حسين^(٧٢)، ووقفت مع الملكية في سورية، في ظل الأسرة الهاشمية^(٧٣).

٢- اتجاه وقف مع الحركة الوهابية، ورأى في آل سعود قادة مسلمين مُخلصين، وحدوا الجزيرة العربية تحت رايتهم، دون أن يعارض الهاشميين.

أ- «الجامعة الإسلامية» رأت حاجة العالم الإسلامي مُلحة إلى الخلافة الإسلامية^(٧٤)، ودعت إلى الاتفاق مع الوهابيين والنجديين، حرصاً على وحدة الإسلام^(٧٥)، ومع ذلك أشادت بالشريف حسين، ولقبته بأسد العروبة^(٧٦).

ب- «الاعتصام» رأت في ما يجري في الحجاز ونجد مثلاً للمُجتمع الحديث، ورأت في قادتها نموذجاً لقادة المُجتمع والدولة، وانتهزت مناسبة احتفال المملكة العربية

السعودية في ٨ شعبان عام ١٣٤٨ هـ بعيد جلوس الملك عبد العزيز، فأشادت بدوره في إقامة الأمن والاستقرار والرخاء والإصلاح والعمران في ربوع مملكته^(٧٥)، ونقلت عن جريدتي «التايمس» و«الفتح» أخبار اجتماعه بالملك فيصل الهاشمي، ورغبت من خلاله أن يتم الاتفاق بينهما، حرصاً على وحدة المسلمين^(٧٦).

جـ — رأى محمد الحكيم في مقاله: «العالم الإسلامي المريض»^(٧٧)، أن الجزيرة العربية بقيادة السعوديين، في مقدمة الأقطار الإسلامية التي عرفت كيف تُحافظ على الجامعة الإسلامية.

د — محمد فتح الله درويش في مقاله: «متى يكون للمسلمين مدارس؟»^(٧٨) علّق الآمال على ملك الحجاز ورجالات المسلمين، في إنشاء جامعة إسلامية علمية كبرى في مكة.

هـ — أيدت «الاعتصام» هذه الجامعة، ورأت فيها رداً على ما ينفضه المبشرون في الجامعات والإرساليات الأجنبية، ووصفها عون الله الإخلاصي في مقاله: «في سبيل الجامعة الإسلامية في عاصمة الإسلام أم القرى»^(٧٩)، بأنها تحتوي على العلوم الإسلامية، والعلوم الحديثة، والفنون الكونية النقية من الإلحاد، بحيث يخرج منها رسل علم ودين وأخلاق، ورأى أنها من أهم المشروعات التي تستحق دعم المسلمين، وأنها ركن الدولة العربية التي أسسها آل سعود.

و — أشادت جريدة «البريد السوري» بالملك عبد العزيز آل سعود، وامتدحت عدالته وسهره على رعاياه المسلمين^(٨٠).

ز — كان المحامي طاهر الكيالي أحد المتحمسين للوهابية في حلب، وقد نُشر في زاوية «المنبر الحر» في مجلة «الحديث» تعليقاً على كتاب «الإسلام الصحيح» من تأليف إسعاف النشاشيبي عضو المجمع العلمي العربي بدمشق^(٨١)، اتهمه فيه بأنه شوة في كتابه الحركة الوهابية، وإن قصّد أن يمتدح الإمام عبد العزيز آل سعود، وكان عليه أن يبحث ويحقق ويوقف القراء على حقيقة الحركة الوهابية^(٨٢).

٣ — الاتجاه الثالث هو الاتجاه المعارض لزعامة كل من الأسترين الهاشمية والسعودية على السواء، وتمثله جريدة «الأهالي» وصاحبها شاكر نعمت الشهباني.

إنّ عداء الشهباني للحكومة العربية وللأسرة الهاشمية عموماً، ناتج عن كونه ضابطاً سابقاً في

الجيش العثماني، مُعارضاً لتحالف الهاشميين مع الإنكليز، ولهذا فقد ناصبَ الحكومة العربية التي أعلنها فيصل في دمشق العداء، وبقي على ولائه للأتراك.

وقد اعترف فيما بعد بأنَّ من أسباب مُلاحقة الحكومة العربية له، ومُهاجمة بيته وصحيفته «الوطن» ليلة ١٧ — ١٨ / ١ / ١٩٢٠ م، اتهامه بالتعاون مع الأتراك أعداء الإنكليز، وتلقيه رسالة من مصطفى كمال^(٨٣).

وقد تحول الشعباني في انتائبه إلى الولاء للفرنسيين في عهد الانتداب، وسخر جريدته «الأهالي» حينئذٍ للهجوم على الأسرة الهاشمية وآل سعود معاً، فقد شنَّ على لسان نبيه محمود سلامة من مكتب الاستعلامات السوري بالقاهرة هُجوماً عنيفاً، على الأمير زيد بن الحسين، وطمعن في أخلاقه، وانتقد الداعين إلى تسليمه هو أو فيصل آل سعود عرش البلاد، وانتقل للهجوم على الشيخ رشيد رضا، الذي كان حينئذٍ من أنصار السعوديين، فاتهمه بتقلب الأهواء بين محمد عبده والخديوي والحكومة الكمالية والهاشميين والإنكليز، ثم آل سعود، وادعى أنَّه قبضَ أموالاً من المؤتمر الأزهرى للخلافة^(٨٤).

٤ — بقي أن نتحدث عن موقف عبد الحميد الجابري الذي تحول عن تأييد الوهابيين، بعد أن كان يشترك مع مجلتي «الاعتصام» و «الجامعة الإسلامية» في تعليق الآمال عليهم في جمع شمل المسلمين تحت راية الجامعة الإسلامية، إلا أنَّ ظنه خاب فيهم، نتيجة فتوى أحجموا فيها عن الإعراف بالهاتف والبرق، ورأى في ذلك تصلباً غير محمود، وتصويراً للدين على أنه عقبة في طريق الرقي العصري، ومطعناً للأوروبيين^(٨٥)، و «جُموداً في المعتقد»^(٨٦).
ومن خلال ما تقدم نلاحظ:

١ — أنَّ زعامة المسلمين انحصرت بين آل سعود والهاشميين، لأنَّ صراعهم دار حول حكم الأماكن المقدسة للمسلمين.

٢ — مظاهر الخلاف كانت سياسية ودينية ومذهبية وفكرية.

٣ — إن الذين أيدوا السعوديين، لم يُعارضوا الهاشميين، وباستثناء الشعباني الذي كان موقفه شخصياً، لم تظهر مُعارضة للأسرة الهاشمية في صحافة حلب.

٤ — كان تأييد بعضهم لآل سعود، اعترافاً منهم بالأمر الواقع، وحسماً للأُمور، وخشية

من تفاهم الخلاف وتفكك العالم الإسلامي، وحرصاً على الجامعة الإسلامية .
 ٥- تأييد بعضهم ليس مطلقاً بدليل التراجع عنه، حين خاب الأمل في المستوى
 الفكري الذي يجعل السعوديين جديرين بزعامة المسلمين .
 ٦- إن تأييد «الجامعة الإسلامية» و«الاعتصام» لآل سعود كان لأسباب سياسية
 إضافة للأسباب الدينية، لأنهم وحدوا الجزيرة، ويمكن أن يوحّدوا المسلمين تحت
 لوائهم، أما الجابري فينطلق من مبدأ ديني فكري، وينطلق آخرون من منطلق
 مذهبي، وهو رفض السنة لحكم الوهابيين .

رابعاً - مواقف الصحافة الحليية من العلاقات مع الدول الإسلامية :

فيما عدا تأييد صحافة الجامعة الإسلامية لانفصال المسلمين في الهند، وإنشاء دولة
 الباكستان الإسلامية، بزعامة مؤسسها محمد علي جناح، واعتبار ذلك نصراً لتيار
 الجامعة^(٨٧)، فإن مواقف الصحافة الحليية من العلاقات مع الدول الإسلامية توزعت في
 محورين رئيسيين :

- ١ - الحركة التجديدية التي أقامها مصطفى كمال أتاتورك في تركيا .
- ٢ - الحركة التجديدية التي أعلنها الملك أمان الله خان في الأفغان .

■ حركة مصطفى كمال أتاتورك :

في ٢٤/٧/١٩٢٣ م أبرمت معاهدة لوزان التي أرغم فيها أتاتورك الدول المعادية على
 الاعتراف باستقلال بلاده، بعد أن أخرجهم منها تحت تأثير معركة «دوملو بيكار»، وفي
 ٢٩/١٠/١٩٢٣ م ألغى السلطنة وأعلن الجمهورية، وتوذي به رئيساً للجمهورية، تبع ذلك
 إلغاؤه الخلافة في ٤/٣/١٩٣٤ م، وقد وقعت الصحف الحليية مواقف متناقضة من هذه
 الحركة، ما بين تأييد مطلق لها، أو تأييد بعض توجهاتها دون الأخرى، أو استنكار للحركة
 برمتها، أو مقارنتها ببعض الحركات المعاصرة .

- ١- أ- كانت «الحديث» من الصحف التي ساندت التجديد الاجتماعي الذي جاء
 مع حركة أتاتورك، واعتبرت أنها خلقت أمة جديدة . وقد عدد سامي الكيالي في مقالته :
 «الغازي مصطفى كمال في رحاب ثورته التجديدية وانقلابه الخطير»^(٨٨)، عناصر هذه الحركة،
 وهي : طرد الأجانب وأعوانهم من الخونة والرجعيين، التضييق على البعثات التبشيرية، إطلاق

التزعات التجديدية، إفساح المجال للعبقريات والعناصر المُفكرة لخلق الوطن^(٨٩).

لقد أثار الجانب السياسي للحركة إعجاب الشرق، أما الجانب الديني فقد خشي الناس أن يكون أتاتورك قد مسّ العقائد وهزّ الديانات، لأنّ وجهها الظاهر أنّها ثورة على الدين، من إلغاء الخلافة، والقضاء على السلطنة، وفصل الدين عن الدولة، وترجمة القرآن إلى التركية، وتبديل الحُرُوف العربية باللاتينية، ونزع الحجاب عن وجه المرأة، «وهذه مواصفات اعتادَ الشرق أن يعتبرها من صميم الدين، وكل محاولة تعملُ لتغيير هذه المواصفات تُعدُّ كفراً»^(٩٠).

دعا سامي الكيالي إلى أن تأخذ سُورية بحظ من هذا التحول الاجتماعي الذي قامَ في الشرق، في مقالته: «التحول الاجتماعي في الشرق، ونصيب سُورية منه»^(٩١).

كما دعا الكيالي الشرق كله أن يعتبر بثورة الأتراك الفكرية والاجتماعية، ويأخذ الدُروس والعبر منها^(٩٢).

لم يكن إعجاب «الحديث» وصاحبها بهذه الثورة إعجاباً عاطفياً، بل كانت له أسبابه الفكرية، ولهذا تابعت المجلة الكلام عنها، عن طريق بُحُوث ومقالات كتبها محمد عبد الله عنان، تُوضّح «الروح المدني» الذي غمَرَ تركيا الحديثة^(٩٣)، وعن طريق بُحُوث في «تاريخ الأدب التركي»، ومعلومات عن «تطورات الأدب التركي منذ عهده الأول حتى فجره الجديد، الذي بدأ يَشعُ نُوره على أيدي أنصار المدرسة الحديثة».

وقد وفقت «الحديث» بين إعجابها بالتجديد الاجتماعي، وحماسها للتجديد في الأدب التركي، فنشرت مُقابلة مع أديب تركي مُجدد من رجال المدرسة الحديثة هو رفيق خالد^(٩٤). ونشرت له رواية ذات فصل واحد من تعريب سامي الكيالي، هي «الجنون»، لأنّها اعتبرتها «صفحة من صفحات التجديد الاجتماعي في تركيا»^(٩٥)، وأشادت «الحديث» أيضاً بموقف الشباب من التزعات التجديدية، مُعتبرة أنّ الثورة في تركيا قامت على عنصرين الجيش والشباب^(٩٦).

ب - قارن سامي الكيالي بين الثورتين التركية والروسية، فرأى أنّ الثورة التركية لم تكن ثورة على الدين بل على الشعوذة والأضاليل، وكانت غايتها أن تفصل الدين عن الدولة، وأن تُبيح للناس حُرّية العقيدة، وأن تُقيم حُكومة مدنية لا يُسيطر عليها الدين، كأرقى الحُكومات الأوروبية، بينما نجد الثورة الروسية تدعو صراحةً إلى الإلحاد^(٩٧).

أما وجه الشبه بين الثورتين فتحدث عنها محمد عبد الله عنان، في مقالته: «الثورة البلشفية والانقلاب التركي، وجه الشبه بينهما»^(٩٨)، فرأى أن كليهما «يقصد إلى تغييرات عقلية وروحية واجتماعية، يقصد بالأخص إلى بناء مجتمع جديد من الأسس، إلى أن يضع بين الحاضر والماضي سداً منيعاً»، غير أن الانقلاب التركي لم يكن في قوة الثورة البلشفية، فهو لم يهدم الطوائف الاجتماعية، ولم يبلغ من المجتمع القديم سوى رؤومه وتقاليده العامة، ولم يتعرض لطوائفه وطبقاته وأوضاعه الاجتماعية الخاصة، «ولم يتعرض للنظام الاقتصادي القائم، بل استند في تغييراته إلى قواعد الحياة العامة»، وهذه الأسباب سارز الانقلاب إلى الاستقرار، ولم يتعرض للشذوذ الذي تعرضت له الثورة الروسية. لكن عنان يشفق عليه من الخطر الخارجي، لأنه أشد من الخطر الداخلي^(٩٩).

ج — «المரசح» التي عرفت بانتقادها لتدخل رجال الدين المسيحي في الأمور الدنيوية، ومطالبتها بفصل الدين عن الدولة، رأت في أعمال أتاتورك، من إعلان القانون المدني، وفصل الدين عن الدولة، وإلغاء المحاكم والمدارس الدينية، وتحريم المرأة ومساواتها بالرجل، ما ينسجم مع مواقفها، وتمنت أن تطبق الأمور نفسها في سورية على يد رجل مثل أتاتورك^(١٠٠).

د — كانت «الجهاد» من الصحف التي لم تمنعها التطورات التي طرأت على قضية الاسكندرون، من الحركس على الصداقة مع الأتراك، والمطالبة بالتنسيق معهم خدمة لقضايا المسلمين، إلا في وقت متأخر، فتحنن لا ترى فيها دعوة واضحة لضم لواء الاسكندرون إلى الوطن الأم سورية، بل ترى دعوة للتعاون بين السوريين والأتراك بشأن اللواء^(١٠١)، وانها ما لبعض الأيدي الخارجية بمحاولة الدس، وإفساد العلاقة بينهما، والتسبب بالحوادث الدامية^(١٠٢).

وتمتته ما وصلت إليه الجريدة لحل مشكلة الاسكندرون، أن أيدت تشكيل حزب «الاتحاد الوطني» في اللواء، غاية العمل لتوحيد جهود جميع سكانه، ضمن نطاق سورية، لاحترام القوانين والاستفادة من النظام الجديد، لصيانة حقوق الجميع وحرياتهم، وإيجاد التضامن والاتفاق بين جميع العناصر المختلفة، من دون تفريق في الجنس أو المذهب، واحترام معتقدات جميع الطوائف والأفراد، ورفع مستوى الثقافة، وتوجيه مجرى التفكير نحو خدمة الوطن بالطرق المنطقية المشروعة^(١٠٣).

وموقف «الجهاد» هذا يرتد إلى اعتبارات سياسية ودينية، فهي ترى أن ثورة أتاتورك قد

قامت لتُظهر جسم تركيا، مما فعلته الحكومة العثمانية السابقة، وكانت سبباً في ذلك معا
الامبراطورية^(١١٦)، وليس إلى اعتبارات اجتماعية فكرية، كما هو الحال لدى مجلة «الحديث».
يؤكد ذلك أن أصحاب «الجهاد» قد عارضوا حركة أتاتورك من قبل في مجلتهم السابقة «على
كيفك»، كما سنرى.

وفي هذا الإطار، أشاد جميل مردم بك رئيس الوزارة السورية، في تصريح لصحيفة
«جمهورية» لسان حال الحكومة التركية، بدور تركيا في الشرق وزعيمها أتاتورك الذي لقبه
بأبي الشرق، وأبدى استعداد سورية للدخول في الحلف الشرقي الذي سعى إليه أتاتورك^(١١٧)،
وبالمقابل فقد أبدت «جمهورية» حرص تركيا على صداقة السوريين^(١١٨).

وردت «الجهاد» بنصف على رئيس تحرير جريدة «النهضة» البيروتية لسان الحزب القومي
السوري، الذي اتهم مردم بك وحكومة «الكتلة الوطنية» بالدعاية للأتراك^(١١٩)، ودافعت عن
سياسة التقارب مع تركيا^(١٢٠)، وسارعت للمبالغة في وصف الحفاوة التي استقبل بها
د. رشدي آراس وزير خارجية تركيا أثناء مروره بحلب، والمعاملة الطيبة التي يلقاها السوريون
في تركيا^(١٢١). وأظهرت «الجهاد» أيضاً تعاطف المسلمين مع منكوبي الزلازل في تركيا ودعت
لمواساتهم^(١٢٢).

٢ — برز موقف آخر مُعادٍ لحركة أتاتورك وتوجهاتها الدينية والسياسية والاجتماعية.

أ — ذكر محمد معروف الدواليبي في مقالته: «طلعت الشمس وانكشف الغطاء»^(١٢٣)
بحملة الأفغاني ومحمد عبده على المُجددين، وتحذيرهما من تيار الإلحاد، الذي كان ينتشر في
ذلك الحين بتكتم، ولكن بعد أن استتب الأمر لأتاتورك وجماعته، أعلنوا رأيهم الصريح في
الدين^(١٢٤)، وألغوا المادة التي تنص في الدستور على أن الإسلام دين الدولة^(١٢٥). ونتيجة هذا
الإلحاد وإنكار الدين ابتلاهم الله بالزلازل التي دمرت أزمير، كما يعتقد محمد فهمي الحفار^(١٢٦).

ولا بُدّ هنا أن نلاحظ أن هذا الموقف للحفار في مجلته «على كيفك» قد تغير فيما بعد في
جريدته «الجهاد»، ورأينا كيف تعاطفت «الجهاد» مع تركيا في الكوارث التي أصابتها في
مطلع عام ١٩٤٠ م، وكيف أبدت أتاتورك وحركته.

ب — في المنحى نفسه تصبّ مقالات «الاعتصام»، فقد أنكر محمد الحكيم في الجزء
الرابع من مقالته: «نهضة الشرق»^(١٢٧) هذا التجديد الديني والاجتماعي الذي نجا به أتاتورك،

وتنبأ بالنهاية الوخيمة لهذا الانقلاب لأنه يُخالف سنن المُجتمع^(١١٦).

جـ — جريدة «التقدم» ترى للعلاقات مع تركيا وجهاً آخر مُرتبطاً بالخلاف على الحدود، وتنحي باللائمة على الأتراك في هذه المسألة، وتنكرُ عليهم طعنهم عن طريق صحفهم «جمهوريت» و«شركة بركات الأناضول» بالحكومة السورية، وذمهم الدولة المُنتدبة، وادعاءهم وجود عصابات سورية على الحدود، تعملُ على توتير الأجواء، مع أن العكس صحيح، وتُحمّلهم في مقالة بعنوان: «نحن وجيراننا الأتراك» مسؤولية المُماطلة في حل مسألة الحدود^(١١٧).

د — جريدة «الوقت» تحدثت عن مؤامرة مُدبرة، ومُفاوضات سرية، تتعلق بسلامة البلاد، جرّت بين تركيا وبعض الأشخاص في حلب، بدأت منذ عشر سنوات، وهي تتجدد اليوم^(١١٨).

هـ — والحقيقة، أن ذروة عدااء أصحاب هذا الاتجاه للحكومة التركية، كان بسبب بروز مشكلة لواء الاسكندرون، حيثُ انضمت إلى صحفهم صحف أخرى، انصبَّ حقنُ مُعظمها على تركيا، «ورأى في سلخ لواء الاسكندرون عن سورية مؤامرة دولية، حيكّت خيوطها بين بريطانيا وفرنسا وتركيا، بهدف كسب تأييد تركيا في الحرب القادمة، التي كانت وشيكة الوقوع. وقد اشتركت هذه الصحف، ومنها «النذير» في استنكار هذه المؤامرة»^(١١٩).

إن بعض النقد مسَّ حكومة «الكتلة الوطنية»، واعتبرَ سياستها الفاشلة، سبباً في نجاح المؤامرة، وضياع اللواء، في حين اعتبرَ البعض الآخر أن الأمر مؤامرة خارجية أقوى من الكتلة وسياستها، ولا علاقة للكتلة بها.

٣ — ثمة موقف ثالث مُتردد بين تأييد الحركة، أو استنكارها، أو تأييد بعض جوانبها، ولأصحاب هذا الموقف أسبابهم الشخصية أو الموضوعية.

أ — شاكر نعمت الشعباني صاحب «الأهالي»، الذي كان على علاقة طيبة بالأتراك في البداية، تحول إلى مُراقب جيادي لما يجري في تركيا، ومال إلى تأييد الانتداب، ثم انقلب على الأتراك والفرنسيين معاً، ونشرَ في جريدته مقالات ضد فرنسا وتركيا، «اعتُبرت ضارة بالعلاقات الدولية، فصَدَرَ مرسوم جمهوري بتعطيلها»^(١٢٠).

وقد حلل الصراع داخل الحكومة التركية نفسها، في مقال افتتاحي بعنوان: «الانقلاب الخطير في تركيا، مغزى الصراع السياسي بين عصمت وفتحى، تركيا بين التطرف والاعتدال»^(١٣١)، ركّز فيه على التأثيرات البريطانية والفرنسية والروسية في هذا الصراع. وهكذا فإن ظروف الشعباني الشخصية أملت مواقفه المتقلبة.

ب- أمّا مصطفى عويّ جُحا من ادلب، فأبدى إعجابه بنهضة الأتراك في ظل انقلاب أتاتورك، ولم يخفِ العداوة السياسية القائمة بينهم وبين السوريين. وكان جُحا قد نُشر في العدد الخامس من مجلة «الفجر» مقالة بعنوان: «جديد وقديم»، ردّ عليها أنطوان يوسفكي شعراوي صاحب «سورية الشمالية» في العدد التالي من «الفجر» بمقالة انتقد فيها هذا الجديد الذي جاء به الأتراك. ولم يرق لجُحا أن ينال شعراوي من حركة أتاتورك، فنشر مقالاً آخر بعنوان: «رد على رد»^(١٣٢)، تمنى فيه أن يصل العرب إلى ما وصل إليه الأتراك من نهضة مثيرة للإعجاب^(١٣٣).

ج- إن تأييد سامي الكيالي لحركة أتاتورك، لم يمنعهُ من الكلام عن جوانب سلبية رآها فيها. والحقيقة أنّه عرف كيف ينأى بمجلته «الحديث» عن التيارات السياسية المتصارعة، فهو برغم إعجابه بالتجديد الاجتماعي والأدبي في تركيا، لم يتورط في تأييد جميع اتجاهات الحركة، وبرز نشره مقالات للمُبعدين السياسيين من الأدباء الأتراك إلى حلب، بأنهم لا خلاف بينهم وبين منحاهما الاجتماعي والفكري، كما لم يتردد في الإعلان عن اختلافه معهم أو معها في بعض الآراء.

ففي تقديمه لمقالة: «الانقلاب الاجتماعي في تركيا»^(١٣٤) للأديب التركي رفيق خالد، انتقد موقف تركيا السلبى من الشرق والإسلام، وانغماسها المزري في قُشور حضارة الغرب، وذكر أنّ دعوة التغرب هذه يجب أن تقف عند حد، فنحن في حاجة إلى ثقافة الغرب، لكننا في غنى عن قُشورها^(١٣٥).

د- وأخيراً نُشير إلى موقف جديد لجريدة «الجهاد» من تركيا، برز في مقالة بعنوان: «الامتحان أثبت صداقة تركيا وفرنسا على حساب العرب، الاتفاق على اللواء الشهيد»^(١٣٦). فقد دعت الجريدة الحكومة السورية والكتلة الوطنية إلى اليقظة، وتغيير سياستها السابقة تجاه فرنسا، المبنية على الثقة، وانتقدت حضور السفير عادل أرسلان توقيع اتفاقية بشأن اللواء في

أنقرة بين فرنسا ممثلة بيونسو وتركيا ممثلة بوزير خارجيتها رشدي آراس . واعتبرت بريطانيا مسؤولة عن توريط فرنسا في هذه السياسة .

لكن هذا الموقف الجديد « للجهاد » لم يكن ثابتاً ، وسرعان ما غاب في غمرة الظروف المستجدة ، كما أن موقف « الجهاد » هذا هو من تركيا وليس من أتاتورك .

ومن خلال هذه المواقف والاتجاهات جميعها نلاحظ :

١ — الإعجاب بالحركة ليس عاماً شاملاً لكل جوانبها ، بل تناول بعض الجوانب دون بعضها الآخر ، وقد توزع حول الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية والأدبية ، أو علاقات الحدود والجوار وموقف التغرب ، أما الرفض فكان عاماً يشمل كل الجوانب وتُخصّصاً الدينية ، لكنّه لم يصمد طويلاً ، وقد استند المعارضون في رفضهم إلى قضايا غيبية (زلازل أزمير) .

٢ — طالب المعجبون بالحركة بتطبيقها على سورية أو تعميمها على الشرق كله ، وهنا يبرز العامل العملي التطبيقي في التفاعل مع الحركة ، وقارنوا بينها وبين ثورات عالمية .

٣ — تقلبت الآراء تجاه الحركة ، وتغلبت علاقات الجوار والدين ، فلم يكن الموقف منها ، خصوصاً أثناء مشكلة اللواء ، حتى من حكومة « الكتلة الوطنية » كافياً ومنطقياً ومُقنعاً .

■ حركة أمان الله خان في الأفغان :

كما هو الحال بالنسبة لحركة أتاتورك ، فقد تراوحت مواقف الصحافة الحلبية من الحركة الإصلاحية التي أعلنها الملك أمان الله خان في الأفغان أواخر عام ١٩٢٨ م ، ما بين مؤيد ومعارض ومراقب ، مع الفارق الواضح في درجة اهتمام الصحافة بكل منهما ، فحركة أتاتورك نجحت واستمر تأثيرها ، بعكس حركة أمان الله خان .

١ — كانت « الحديث » من أوائل الصحف التي بشرت بالحركة التجديدية ، وأيدت دعوة أمان الله خان إلى الإصلاح الاجتماعي في بلاده ، ودعته أن يكون شديداً مع الرجعيين والمُحافظين ، في مقالة بعنوان : « التجديد في الأفغان »^(١٢٧) . وقد أشاد محرر المجلة في زاويته الشهيرة ، تحت عنوان : « أثورة أم تطور ؟ »^(١٢٨) ، بهذه الحركة الإصلاحية الكبرى ، وربطها

بحركة مصطفى كمال، وانتقد بلدان الشرق العربي التي وقفت موقف الحذر المتفرج.

إن البرنامج الإصلاحي الذي أعلنه أمان الله خان حظي بدعم المُجددين الذين وقفوا من قبل مع حركة أتاتورك. ولعل مواد البرنامج التي تتضمن (تطبيق الخدمة العسكرية، إنشاء الجمعيات النسائية، لبس الملابس الأوروبية، إرسال الفتيات الأفغانيات إلى تركيا للتعليم، خلع البردة، إخراج الجنود عن سلطة رجال الدين)، يُوحى لنا بمقدار التشابه بين الحركتين، ولهذا كان للأنباء التي ترددت عن سحب الملك لبرنامج الإصلاح نتيجة الثورة المضادة، وتنازله عن العرش لأخيه الأكبر عناية الله خان، وقع مُحزن لدى أنصار التجديد، لأنهم رأوا فيها تبديلاً للأحلام الذهبية التي تخيلها أمان الله في سبيل بعث أُمته وخلق نهضتها^(١٣٩).

رأى سامي الكيالي أن الإسراف في التجديد، وعدم وجود فئة قوية من الشباب يُعتمد عليها، والاهتمام بالعرض دون الجوهر، هي أسباب فشل ثورة أمان الله خان، والكيالي بقوله هذا يسوق دليلاً على مذهبه المعتدل في التجديد، الذي يعتقد أن البرامج الإصلاحية تتم بالتطور الطبيعي لا بالثورة.

وقد تطرق الكيالي إلى ذلك في مُحاضراته: «موقف الشباب من النزعات التجديدية»^(١٤٠).

٢ — تناولت معظم الصحف هذه القضية من موقف مُحايد، فقد نشرت «التقدم» من دون تعليق، أخبار القتال الذي دار بين جيش الملك أمان الله خان، والعصاة بقيادة باجه سقا^(١٤١)، ونشرت أنباء الصراع بين الملك ومعارضيه، دون انحياز إلى أي منهما، وأوردت النشرات التي أذاعها كل من الأمير حبيب الله والملك أمان الله. فالأمير يتهم الملك بالكُفر ويدعو الزعماء للتفاوض معه مباشرة، والملك يسترضي الناس ويُحذر أبناءه من الخُضوع لرجل من السوقة هو باجه سقا^(١٤٢).

وهكذا فعلت صحف كثيرة في حلب.

٣ — إن التيار المعارض لحركة أمان الله خان تَمَثَّل في صحف الجامعة الإسلامية «الاعتصام»، «الجامعة الإسلامية»، «الجهاد»، لكن هذه الصحف ظَهَرَتْ بعد أن حسم الصراع لصالح أعداء الحركة. ولهذا كُنَّا نلمح في هذه الصحف إشارات انتقاد عابرة لهذه الحركة، كما نجد إشارة إلى الحُكَّام الجُدد، ومنهم الملك نادر شاه الذي سَحَقَ المُتمردين

العُصاة، ونرى فيها تأييداً لسياسته^(١٣٣).

وبمُقارنة هذه الحركة وانعكاساتها في الصحافة الحليية، مع حركة أتانورك، تُسجل الملاحظات التالية:

١ — لم تحتل الحركة الحيز الذي احتلته حركة أتانورك في صحافة حلب، لأنَّ حركة أتانورك قريبة من حدود حلب، وتأثيرها قريب، وهي الأقوى لأنها انتصرت واستمرت، بعكس حركة أمان الله التي انحصرت أحداثها في فترة قصيرة.

٢ — أيّد الحركة من أيّد حركة أتانورك، وعارضها من عارضها، وكان الجانب الاجتماعي الديني هو الأوضح في مواقف الصحافة.

٣ — قيامها يدلُّ على أنَّ حركة أتانورك قد بدأت تُصدّر أفكارها إلى الخارج، فالتشابه واضح في توجه كل من الحركتين، وتأثر أمان الله بأتانورك واضح أيضاً. لكنَّ حركة أتانورك كانت شعبية حزبية ضد الملكية، وحركة أمان الله ملكية ضد الرجعية.

٤ — إنَّ زعامة الحركة وقيادة مُعارضتها كانت في أفراد الأسرة الحاكمة، مما يدلُّ على أنَّ الأسرة لم تكن ذات تماسك واستقرار فكري.

٥ — الجيش هو الذي دافع عن الحركة، والرجعيون ومن انضمَّ إليهم من أبناء الشعب كانوا ضدها، وهذا يُوحى بقوة الرجعية في الأفغان، ويوضح أنَّ أمان الله لم يُعد لحركته إعداداً شعبياً، ولم يُمهّد لها تمهيداً كافياً.

■ هوامش الفصل الأول:

- (١) «الجامعة الإسلامية»: ٣٠/٦ (٩/٥/١٩٣٤م): ١.
- (٢) «الجهاد»: ٥٨٥/١١ (٦/٥/١٩٣٨م): ١.
- (٣) «الشعلة»: ١٢/١ (حُزيران عام ١٩٢١م): ٤٤٧ — ٤٥١.
- (٤) م. س: ٤٥٠.
- (٥) م. س: ٤٤٩.
- (٦) «التقدم»: ٣١٣٥/٢٢ (٨/٥/١٩٢٩م): ١.
- (٧) «التقدم»: ٣١٣٦/٢٢ (١٠/٥/١٩٢٩م): ١.
- (٨) أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة هارفارد، وصاحب كتاب «روح السياسة العالمية».
- (٩) «الحديث»: ٨/١٤ (آب عام ١٩٤٠م): ٤٧٧ — ٤٨١.

- (١٠) م. س: ٤٧٧.
- (١١) «الحديث»: ١٩/١ - ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ٢٣ - ٢٧.
- (١٢) م. س: ٢٤.
- (١٣) «الحديث»: ١٩/٥ - ٦ (أيار وحزيران عام ١٩٤٥ م): ١٨٥ - ٢٠٤.
- (١٤) م. س: ١٨٦.
- (١٥) «الحديث»: ١٩/٣ - ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ٩٥ - ٩٨، ١٦٩ - ١٧٥.
- (١٦) م. س: ٩٦ - ٩٧.
- (١٧) «الحديث»: ٩/٥ (أيار عام ١٩٣٥ م): ٣٤١ - ٣٤٥.
- (١٨) ألفه في فترة عام ١٩٢٣ الكاتب التركي جلال نوري، وهو نائب في المجلس الوطني الكبير في أنقرة. وأحد كبار الاتحاديين، وله كتاب عنوانه: «تاريخ المستقبل». وينتشر حمل صليبا في معرض حديثه عن الاتحاد القومي أيام العثمانيين إلى تعاون الاتحاديين على حقوق العرب، واشترك جريدته «طنين» و «إقدا» مع جلال نوري، في المطالبة بطرد العرب من بلادهم، وتحويلها إلى مستعمرات.
- (جميل صليبا: «محاضرات في الاتجاهات الفكرية»: ٩٨).
- (١٩) «الحديث»: ٩/٥ (أيار عام ١٩٣٥ م): ٣٤١.
- (٢٠) اسحق موسى الحسيني: «الإخوان المسلمون كبرى الحركات»: ١٣٥ - ١٣٧.
- (٢١) كان عضواً في مجلس المبعوثان العثماني (١٩١٣ - ١٩١٨ م)، ونصيراً للاتحاديين، وداعية من دعاة الجامعة العثمانية، وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى أقام في سويسرا حتى وفاته عام ١٩٤٦ م، وخلال ذلك بقي على ولائه للجامعة الإسلامية على نخط الأفغاني ومحمد عبده، وعلى اتصال بالشيخ رشيد رضا وجريدته «المنار»، وبالحرركات السياسية والفكرية والاجتماعية العربية ورعماثها، وله مئات المقالات في الصحف العربية، وفي مجلة «الأمة العربية» التي أسسها في سويسرا، إلا أنه تورط في أواخر حياته بتأييد الاحتلال الفاشي للحبشة، والوقوف بجانب ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، مما أفقده بعض مكانته في البلاد العربية.
- (٢٢) «الجامعة الإسلامية»: ١١/٤٨ (٢٢/٨/١٩٣٩ م): ١٢٠ - ١٢٤.
- (٢٣) «الجامعة الإسلامية»: ٢/١٩ (٢١/٦/١٩٣٠ م): ١ - ٤.
- (٢٤) «الجامعة الإسلامية»: ٦/٣٠ (٩/٥/١٩٣٤ م): ١ - ٢.
- (٢٥) «الاعتصام»: ١/٢ (صفر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٩١.
- (٢٦) «على كيفك»: ١/١٥ (١/١٢/١٩٢٧ م): ٣ - ٤.
- (٢٧) م. س: ٣.
- (٢٨) «الحديث»: ١٩/٣ - ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ١٣٠ - ١٣٣.
- (٢٩) م. س: ١٣٢.
- (٣٠) «الأيام»: دمشق (٥/٤/١٩٣٦ م).
- (٣١) «الحديث»: ٧/١ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٩ - ١٦.
- (٣٢) «الاعتصام»: ١/١ (محرم عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٣٠ - ٣٦.

- (٣٣) م. س: ١ - ١٠.
- (٣٤) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٥٣ - ٥٤.
- (٣٥) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/٢٠٢ - ٢٠٥ (١١/١٠/١٩٤٥ م): ١٥١.
- (٣٦) «الجامعة الإسلامية»: ١٨/٢٢٠ - ٢٢٣ (نيسان عام ١٩٤٦ م):
- (٣٧) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٨٠ - ٨٣.
- (٣٨) م. س: ٨٢.
- (٣٩) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٣٣٧ - ٣٤٣.
- (٤٠) م. س: ٣٤٠.
- (٤١) م. س: ٣٤٢.
- (٤٢) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٣٠٥ - ٣٠٦.
- (٤٣) ورد الحديث عنها في مقال بعنوان: «الإسلام في ألمانيا»، في العدد نفسه: ٣٠٧ - ٣١٠.
- (٤٤) «الجامعة الإسلامية»: ١٠/١ (١٧/١٢/١٩٢٩ م): ١٣٧ - ١٤٠.
- (٤٥) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٩٧ - ١٠٥.
- (٤٦) م. س: ٩٩ - ١٠١.
- (٤٧) «الجامعة الإسلامية»: ٥/١ (٤/١٠/١٩٢٩ م).
- (٤٨) «الجهاد»: ٦٣/٥ (٥/١٢/١٩٣١ م): ١٣.
- (٤٩) «الجهاد»: ٦٤/٥٠ (٢٠/١٢/١٩٣١ م): ١ - ٢.
- (٥٠) «الجهاد»: ٥٨١/١١ (٢٧/٤/١٩٣٨ م).
- (٥١) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٩٤ - ١٩٧ (١٥/٨/١٩٤٥ م): ١٢٩.
- (٥٢) «الجامعة الإسلامية»: ١٨/٢٢٠ - ٢٢٣ (نيسان عام ١٩٤٦ م): ٢٩ - ٣٠.
- (٥٣) من هذه الصحف «الأحرار» و «الوقت»، العدد ٥٣٩ (شباط عام ١٩٣١ م).
- (٥٤) «الجامعة الإسلامية»: ٢٦/٢ (١٦/١٢/١٩٣٠ م): ٨ - ١٠، ١٦.
- (٥٥) «الجامعة الإسلامية»: ٢٩/٢ (١/٣/١٩٣١ م): ٧.
- (٥٦) «الأهالي»: ٢٠٧/٢ (١٤/١٠/١٩٣٠ م): ٤.
- (٥٧) «الجهاد»: ٦٥١/١٢ (١٢/١٠/١٩٣٨ م).
- (٥٨) «على كيفك»: ٢٣/١ (٣١/٣/١٩٢٨ م): ٤ - ٥.
- (٥٩) «الجامعة الإسلامية»: ٢٣/٢ (٢٧/٩/١٩٣٠ م): ١ - ٢.
- (٦٠) م. س: ٢.
- (٦١) صاحبها مُحب الدين الخطيب، ورئيس تحريرها الشيخ عبد الباقي سُورر نعيم.
- (٦٢) «على كيفك»: ١٦/١ (٢١/١٢/١٩٢٧ م): ١.
- (٦٣) «على كيفك»: ٢٣/١ (٣١/٣/١٩٢٨ م): ٥.
- (٦٤) «على كيفك»: ٣٢/٢ (٢٥/٧/١٩٢٨ م): ٨.
- (٦٥) «على كيفك»: ١٦/١ (٢١/١٢/١٩٢٧ م): ٢.

(٦٦) منها: «الإيمان»: صحيفة أنشأها في مصر محمد كامل حمودة، و «الإخوان المسلمون»: صحيفة أسبوعية ناطقة بلسان الجماعة بالقاهرة، رئيس تحريرها جوهري طنطاوي، وحُرِّزَ فيها المُرشِد العام للجماعة حسن البنا.

(٦٧) «الجامعة الإسلامية»: ٤١/٦ (١٩٣٥/١/٢ م): ١٩.

(٦٨) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٧ — ١٩٣ (١٩٤٥/٧/١٠ م): ١٠٣.

(٦٩) «سُورَةُ الشَّعَالِيَّة»: ٢٢٢/٤ (١٩٢٥/١/٢٢ م): ٢.

(٧٠) «الجهاد»: ٣٥/٤ (١٩٣٠/١٠/١٥ م): ١.

(٧١) «الجهاد»: ٦٦٠/١٢ (١٩٣٨/١١/٢ م).

(٧٢) «الجامعة الإسلامية»: ٨/١ — ٩ (١٩٢٩/١٢/٢ م).

(٧٣) «الجامعة الإسلامية»: ١٥/١ (١٩٣٠/٣/٣ م).

(٧٤) «الجامعة الإسلامية»: ٢٦/٢ (١٩٣٠/١٢/١٦ م): ٧.

(٧٥) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٣٦٨.

(٧٦) م. س: ٣٧٠.

(٧٧) م. س: ٣٧٣ — ٣٧٥.

(٧٨) «الفتح»: القاهرة ١٨٤ (١٣٤٨/٨/٣٠ هـ)، والعدد الذي يليه.

(٧٩) «الاعتصام»: ٩/١ (رمضان عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٣٨٥ — ٣٨٩.

(٨٠) «البريد السُورِي»: ١٩٣٣/٢٦ (١٩٤٥/٩/٢١ م): ٣.

(٨١) «الحديث»: ١٠/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ٧٢٤ — ٧٢٨.

(٨٢) م. س: ٧٢٧.

(٨٣) «الأهالي»: ٢٥/١ (١٩٢٨/٧/٢٦ م): ١.

(٨٤) «الأهالي»: ٢٤/١ (١٩٢٨/٧/٢٤ م): ٤.

(٨٥) «الفجر»: ٧/١ (عام ١٩٢٨ م): ٣٤١ — ٣٤٢.

(٨٦) م. س: ٣٤١ — ٣٤٦.

(٨٧) «الجامعة الإسلامية»: ١٨/٢٢٣ — ٢٢٠ (نيسان عام ١٩٤٦ م): ٨.

(٨٨) «الحديث»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٤ م): ١٧ — ٢٩.

(٨٩) م. س: ١٩ — ٢٠.

(٩٠) م. س: ٢٠ — ٢١.

(٩١) «الحديث»: ٧/٢ (رموز عام ١٩٢٨ م):

(٩٢) «الحديث»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٤ م): ٢٨ — ٢٩.

(٩٣) «الحديث»: ٨/١ (اب عام ١٩٢٧ م): ٤٨.

(٩٤) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ٢٩ — ٤٤.

كان في قائمة الـ (١٥٠) شخصاً المُحكوم عليهم بالإعدام، ومع ذلك فهو جمهوري، مُتفائل بمُستقبل الثورة الاجتماعية في تركيا، ووضعه يُعطينا فكرة عن المُبشرين السياسيين الأتراك المُقيمين في حلب، ونحن نرى أن إبعادهم

كان لأسباب سياسية بحتة، فكثير منهم أيد الجانب الاجتماعي والثقافي التجديدي للثورة التركية. ونُشر إلى الصحف التي أصدروها في حلب وهي: «شفق» (١٩٢١ — ١٩٢١ م) لركريا رضا، «السلام» (١٩٢٨ — ١٩٣٠ م) و«دوغريول» (عام ١٩٣٠ م) لجلال قدرى، و«وحدت» (١٩٣٠ — ١٩٣٥ م) لنوري كنج.

- (٩٥) «الحديث»: ١/٥ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ٩ — ٣٦.
- (٩٦) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٤٧.
- (٩٧) «الحديث»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٤ م): ٢١.
- (٩٨) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ٦٥ — ٦٨.
- (٩٩) م. س: ٦٥ — ٦٧.
- (١٠٠) «المرسح»: ٥/٣ (١٠/٣/١٩٢٦ م).
- (١٠١) «الجهاد»: ٥٧٠/١١ (٤/١/١٩٣٨ م).
- (١٠٢) «الجهاد»: ٥٨٥/١١ (٥/٦/١٩٣٨ م): ٢.
- (١٠٣) «الجهاد»: ٥٤١/١١ (١/١٧/١٩٣٨ م): ٣.
- (١٠٤) «الجهاد»: ٥٨٥/١١ (٥/٦/١٩٣٨ م): ١.
- (١٠٥) «الجهاد»: ٥٦٣/١١ (٣/١٦/١٩٣٨ م): ١.
- (١٠٦) «الجهاد»: ٥٨٧/١١ (٥/١١/١٩٣٨ م): ١.
- (١٠٧) «النهضة»: بيروت ١١٩ (٣/١٨/١٩٣٨ م): ٢.
- (١٠٨) «الجهاد»: ٥٦٥/١١ (٣/٢١/١٩٣٨ م): ١.
- (١٠٩) «الجهاد»: ٥٧٧/١١ (٤/١٧/١٩٣٨ م).
- (١١٠) «الجهاد»: ٨٣٨/١٣ (١/١٧/١٩٤٠ م).
- (١١١) «على كيفك»: ١٥/١ (١٢/١/١٩٢٧ م): ٥ — ٦.
- (١١٢) م. س: ٥.
- (١١٣) «على كيفك»: ٢٤/١ (٤/١٢/١٩٢٨ م): ٧.
- (١١٤) «على كيفك»: ٢٥/١ (٤/٢٣/١٩٢٨ م): ٢ — ١.
- (١١٥) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٢٩٤ — ٢٩٨.
- (١١٦) م. س: ٢٩٧.
- (١١٧) «التقلم»: ٣١٤٦/٢٢ (٥/٢٤/١٩٢٩ م): ١.
- (١١٨) «الوقت»: ٤٧٢/٨ (٩/١١/١٩٣٢ م): ٣.
- (١١٩) من حديث مع أحمد قنبر صاحب «النذير»، في منزله بحلب في ٧/٩/١٩٨٥ م.
- (١٢٠) «الجهاد»: ٥٣٦/١١ (١/٥/١٩٣٨ م): ٢.
- (١٢١) «الأهالي»: ١٩٩/٢ (٩/١٦/١٩٣٠ م): ١.
- (١٢٢) «الفجر»: ٧/١ (تموز عام ١٩٢٨ م): ٣٨٣ — ٣٨٥.
- (١٢٣) م. س: ٣٨٥.
- (١٢٤) «الحديث»: ٢/٣ (شباط عام ١٩٢٩ م): ١٢٧ — ١٤١.

- (١٢٥) م. س: ١٤١.
- (١٢٦) «الجهاد»: ٩٠٨/١٢ (١٩٣٨/٧/٤) م: ١.
- (١٢٧) «الحديث»: ١٠/٢ (تشرين الأول عام ١٩٢٨ م): ٦٨٩ — ٦٩٠.
- (١٢٨) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ١٣٠ — ١٣١.
- (١٢٩) م. س: ١٢١ — ١٢٩.
- (١٣٠) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٣٤ — ١٥٠.
- القاهيا في نادي «الكشاف المسلم» البيروني في ١٩٣٣/١/٢٢ م، بمناسبة بناء دار النادي الجديدة في الحرج.
- (١٣١) «التقدم»: ٣١٢٤/٢٢ (١٩٢٩/٤/٢٣) م: ٢.
- (١٣٢) «التقدم»: ٣١٢٧/٢٢ (١٩٢٩/٤/٢٦) م: ١.
- (١٣٣) «الجهاد»: ٦٩/٥ (١٩٣٢/٣/١٨) م: ١٤.

الفصل الثاني

المسائل القومية

إنَّ القومية العربية والوحدة، والعلاقات العربية، لمن المسائل التي تركز حولها الاهتمام، وصيغت كثيراً من المقالات التي نُشرت في الصحف الحلبية بصيغتها، في مرحلة ما بين الحريين، «ويكاد يكون لهذه الصحف جميعها، اتجاه واحد تقريباً في هذه المرحلة، وهو الاهتمام بهذه المسألة القومية، التي كانت قاسماً مشتركاً لكل الصحف»^(١).

ومع أنَّ بعض الصحف كان يشذ عن هذه القاعدة، فيخلط النزعة القومية بالنزعات الدينية والشرقية والوطنية حيناً، أو يعترف بانفصال هذه النزعات، لكنَّهُ يُبدلُ في مواقعها من حيثُ رأيه في أفضليتها حيناً آخر، إلا أنَّ الوحدة العربية ظلت أملاً وهدفاً للصحف جميعها، وتُخصّصاً في مرحلة حاسمة، كان العرب فيها يتعرضون لتحديات صعبة، ولظُروف قاسية، ولمؤامرات كثيرة، مما جعلهم يجدون في الاجتماع والتضامن والوحدة، قُوَّة لهم وخلاصاً، مع الاختلاف في تعريف هذه الوحدة، ودرجتها، ونوعها.

وما يزيد في أهمية هذه القضية، أنَّها تفاعلت في مرحلة تقَع بين تأسيس أول دولة عربية عرفها العرب في تاريخهم الحديث، جسدت التطلعات القومية للأمة العربية، وانتهاء الحرب العالمية الثانية، وخروج بعض الأقطار العربية، وقد نال استقلاله السياسي، وفكر في بدء مرحلة جديدة، كان إعلان إنشاء جامعة الدول العربية الخطوة الأولى فيها، وكان ذلك مُنتهى آمال فئة من الناس، لكنَّهُ كان من جهة أخرى دون التطلعات والآمال، وقصّر عن تحقيق الأهداف التي نادى بها بعض المُفكرين عبر الصحافة وغيرها، وكان خطوة نحو تحقيقها عند بعضهم الآخر.

وسنمرُ في بحثنا عن المسألة القومية على جملة أمور :

١ - القومية العربية ومقوماتها.

٢ — الوحدة العربية .

٣ — عُروبة مصر .

٤ — جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ م .

أولاً — آراء في الصحافة الحلبية عن القومية العربية ومقوماتها :

١ — الشرف القومي والسيادة القومية :

أ — إنَّ من أهم مظاهر النزعة القومية العربية ، ظهور الشعور بالشرف القومي والسيادة القومية لدى العرب ، ولهذا الشعور مظهران تكلم عنهما مقال بعنوان : « الشرف القومي يتجلى في مظهره الداخلي والخارجي »^(٢) .

ففي مظهره الداخلي يترأى « بقوة المؤسسات القومية ، وضمان تحقيق كيائها وأهدافها ، وفي العلم والعمل ، وفي تأمين العدالة الاجتماعية ، وفي توطيد أركان الحرية والحقوق من جهة ، وحفظ التوازن بين الحقوق والواجبات من جهة أخرى ، وفي تصرفات الحكومة ، ومناهج الأفراد ، ولعل الشرف القومي يتمثل في الحكومة بصورة أوضح باعتبارها جهازاً منظماً ، فيه الرأس المُفكر ، وفيه الدم مادة الحياة ، وفيه الوسائل الأخرى من وسائل الحركة والتقدم والرُّقى » ، وأما في مظهره الخارجي ، فيتسامى الشرف القومي ليتصل بالوحدة العربية والجامعة العربية^(٣) .

ب — كما أنَّ للشرف القومي عُنصرين حيويين متكاملين ، تحدثت عنهما ماري أديب خريجة المدرسة الأرثوذكسية ، في مقالها : « المرأة السورية » ، بقولها : « إنَّما تقومُ السيادة القومية على عُنصر مُساواة يشملُ المرأة والرجل ، فيؤلف بينهما ، لا على عُنصر فردي قائم بنفسه ، فما كانت العناصر الحيوية لتقوم على جزء دون آخر »^(٤) .

ج — والأمة بحاجة إلى زعامة حقيقية ، تُحقق مركزاً عظيماً للعرب ، وتستردُّ مجدهم ، وتخدم حضارتهم ، وتسعى إلى تحقيق جمعية مركزية تُوحد قواهم ، وتجمعُ شملهم ، وهذه الزعامة تتطلب كثيراً من المزايا والصفات الخاصة ، حتى تستطيع تحقيق ما فعله مُصطفى كمال في تركيا ، وما تم تحقيقه في أفغانستان وإيران ، لأنَّ الزُعماء الذين تولوا قيادة العرب ، أثبتوا عملياً أنَّهم لم يُخلقوا للزعامة ، وتأكيد السيادة القومية ، كما ذكر يوسف نجبا في مقالة له ، بعنوان : « الزُعماء مصدر رُقي الأمم ، ومبعث نهضاتها »^(٥) .

ج د — والشرف القومي مُرتبط بالتاريخ العربي ، ومُتعلق بالكرامة العربية ، ولا بُدَّ أَنْ تبقى السمعة العربية مُنزهة عن كل ما يمس قيمها الحضارية والأخلاقية ، ولهذا كان انتقاد مجلة « حديقة التلميذ » لرواية « ابنة رولاند » التي مثلتها مدرسة الأرمن الكاثوليك ، تحت اسم « رولاند والعرب » ، لأنَّها مست كرامة العرب ، وأبقت أثراً سيئاً ، لما تحويه من عبارات التحامل على العربي^(١)

٢ — التربية القومية :

قسطنطين زريق أستاذ التاريخ الشرقي في الجامعة الأمريكية ببيروت ، رأى في مقاله : « التربية القومية »^(٢) ، أنَّه لا بُدَّ من الاهتمام بالتربية القومية ، وعدم الاكتفاء بمعالجة الجوانب السياسية في القومية ، « فما السياسة إلَّا ناحية ضيقة من نواحي القومية » ، بينما القومية تشمل الحياة بأوسع معانيها ، وتستهدف جميع أحوال الأمة : حُريتها ، توسيع نفوذها السياسي ، إغناء قواها الروحية ، رفع مُستواها في طريق الحياة المُثلى .

والتربية القومية تقومُ بوظائف ثلاث : فهي تعدُّ الأمة للحياة القومية ، وتوحدُها ، وتُساعدُها على تأدية رسالتها الإنسانية^(٣) .

٣ — القومية والتاريخ :

للنزعة القومية علاقة وثيقة بالتاريخ العربي ، فكيف يكون تعاملنا مع ماضينا ، وما موقفنا من تاريخنا وُثرائنا ؟ أنهمله ، بعد أن حولنا نظرنا إلى الأمام ، وتطلعننا إلى المُستقبل ؟ .

يُجيب قسطنطين زريق في الجزء الثاني من مقالته : « موقفنا من تاريخنا »^(٤) ، فلا يرى من الناحية التاريخية تناقضاً أو تحرجاً على التاريخ العربي ، لسببين :

١ — « إنَّ ما في تاريخنا المجيد من عناصر خالدة-حرية بالبقاء ، إنَّما هي مُنبثقة عن هذه النظرة التقدمية نفسها ، وعمّا كان لأجدادنا العرب منها ، عندما خرجوا من جزيرتهم » ، فعندما انحصروا في مُحيطهم الطبيعي والعقلي ، وأُخلدوا للعناصر الموروثة ، ضعفوا وتفككوا ، وحين اندفعوا لاستقصاء عالم جديد ، ولم يكتفوا بما ورثوه بما لا يُناسب الزمن والحضارة الجديدة ، ازدهروا ونجحوا .

٢ — السبب الثاني ، هو أنَّ ثمة « أركاناً إنسانية أقل خُضوعاً للتغيير والتطور ، وأشد

ارتباطاً بأمثالها في الماضي»، وهي «الأركان الروحية التي لم يُؤثر بها مرور الزمن وتقدم الحضارة تأثيراً كبيراً»، «وهي عامة للإنسان من حيث هو إنسان، ولا تنحصر في العرب الماضين»، ولها «أثرها البالغ في أدوار الأزمنة والاضطراب كالدور الذي نمر به».

وحتى تكون لنا شخصيتنا المتميزة عن غيرها، بصفات عقلية وروحية محدودة، ويكون ثمة مُبرر لوجودنا كأمة، وحتى نُنشئ مدنيّتنا المُقبلة، يجب أن نقف على حقيقة حياتنا ومدنيّتنا الماضية وشخصيتنا العربية، ونصل بُروحنا الماضية ونفهم خصائصها^(١).

أما من الناحية القومية، فلا تناقض أيضاً بين التقديمية والقومية، فالقومية «فكرة وعمل تقديميان» يهدفان إلى رفع الشعب العربي إلى حياة أفضل من حاضره وماضيه، «والفكرة القومية الصحيحة تتجه أولاً إلى المُستقبل، ولكنها لا تنكر الماضي، بل تتقوى بعناصره التقدمية، وبما ينطوي عليه من قوى رُوحية مُشددة للعزم، حافزة للشهوض وبما يجلبه من مزايا الشخصية العربية الصالحة للبقاء، القابلة للنمو والاكتمال».

وأخيراً يردُ زريق على المُساجلات التي تدورُ على صفحات المجلات، التي توهم بأن التقديمية والقومية نقيضان، فيعيبُ على أعداء القومية إيهامهم الناس أنهم احتكروا القومية، ويعيبُ على القوميين انعزالهم عن الحاضر وتطوراته الفكرية والاجتماعية، وتعلقهم بالماضي^(٢). إنَّ التاريخ عند زريق إمّا أن يكون عبثاً أو حياً، وهو حريص أن يكون تاريخنا في أزمنتنا القومية مبعث وحي وإلهام، لا عبثاً ثقيلاً^(٣).

٤ — الوعي القومي :

الوعي القومي جزء من النهضة القومية، وخطوة إلى تحقيقها. وقسطنطين زريق في كتابه «الوعي القومي»، يرى هذا الوعي في إعداد الأمة بكل طبقاتها للنهضة القومية، التي تقوم على أركان ثلاثة:

١ — بناء الأساس الفكري الذي تقوم عليه النهضة، بإنشاء فلسفة قومية شاملة واضحة.

٢ — يتشرب أبناء الأمة هذه الفلسفة وتتحد بعاطفتهم لتكوّن عقيدة قومية.

٣ — يُجاهد العاملون في الحقل القومي لتنظيم الأمة، وضبط توازنها وإراداتها في

إرادة وحيدة مُنبعثة من العقيدة الواحدة^(١٣).

إنَّ فقدان الشعور القومي الصحيح سبَّب الفوضى التي تجتاحنا، وقد حَدَدَ قسطنطين زريق أسس هذا الوعي القومي في مُحاضرة ألقاها على مُدرج الجامعة السُّورية، عنوانها: «رسالة الأمة العربية، الوعي القومي»^(١٤)، ورأى أنَّه يقومُ «أولاً على معرفة ماضي الأمة معرفةً صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي كونتها، حتى جعلتها في حالتها الحاضرة، والكشف عن مصادر قواها الروحية الخاصة». وبعد أن يضع الإنسان العربي يده على أصل الجنس العربي، يلتفتُ إلى فهم العناصر المُختلفة التي تكوّن الشخصية العربية المُتميزة، وأهمها اللغة، والثقافة، والتاريخ المُشترك، لأنَّ فهم هذه العناصر، هو أول واجب قومي، يكشفُ لنا عن رُوح الأمة، ويوضح جوهرها، وبه نعرفُ من نحن؟ وكيف تكوّننا^(١٥)؟.

٥ — القومية والغرب:

أ — يعتقد قسطنطين زريق أنَّ الحياة الحاضرة للعرب هي وليدة عاملين رئيسيين يتفاعلان ويعملان في تكوين مُستقبلهم.

١ — الشخصية الداخلية للأمة العربية، إذ يجب الوقوف على كنهها، ومعرفة منابع قوتها، وعوامل ضعفها.

٢ — الحضارة الغربية السائدة في المُجتمع الحديث^(١٦).

إذ يجب فهم الغرب، وإدراك حقيقته، لتحسن مُجابهته والامتزاج به، ولكن يجب أن لا نؤخذ بمظاهره الخارجية البراقة، وما يُنتجه من أدب وعلم فحسب، وننشغل عن جوهر الغرب وقوته الحقيقية، وهي «نظام اقتصادي مُتشابك، خلقتُه الثورة الصناعية الحديثة، يرمي إلى استغلال موارد الطبيعة، ومواهب الإنسان، وقابلية الآلة الحديثة، في سبيل زيادة الإنتاج وتنظيمه». ولا يشك زريق في أنَّ هذا النظام الاقتصادي سيقبَل سائداً في المُستقبل.

«إنَّ النظام الاقتصادي، ومن ورائه العلم، ومن ورائهما الفلسفة، تلك هي العناصر الأساسية التي تتألف منها حقيقة الغرب»، «وفهمها نفهم رُوح الحضارة الغربية المُتدفقة علينا»، إضافة إلى إدراك شخصية الأمة الداخلية^(١٧).

ب — إذا كان قسطنطين زريق قد دعا العرب إلى فهم الغرب فهماً صحيحاً، والاستفادة من تجاربه، ووعي رُوحه العقلية، وطرائق تفكيره، وأسلوبه في البحث العلمي، واعتبر ذلك

عاملاً من عوامل الوعي القومي، فإن نبيه أمين فارس، قد حثَّ العرب على ضرورة الوعي القومي، وتشبيد صرح نهضة قومية عربية خالصة، ولكن بالابتكار والإبداع، دون تقليد الغرب والاعتقاد عليه، وحذَّر من التأثيرات الأجنبية، التي شبهها بجيوش الأفكار التي تستعبد القلوب، وهي أشدُّ فتكاً وخطراً من الاستعمار المادي، وتهكِّم من موجة الترجمة السائدة في الأجواء الأدبية والصحفية، وخصوصاً في مجلة «الكتاب» التي كانت تصدر في مصر آنذاك.

وقد عبَّر فارس عن رأيه هذا في مُحاضرة ألقاها في دار الكتب الوطنية في حلب، بعنوان: «رسالة الشباب العربي»^(١٨)، ورأى أنَّ الفكر الغربي غريب عنا، وأنَّ الابتكار ونبد التقليد من أسس استقلالنا الروحي والفكري والسياسي، واعتقد أنَّ الوقت قد حان «لتعريب أدبنا الحديث، ولإنشاء رواية عربية مُنبعثة من الحياة العربية»، ذلك لأنَّ الثقافة اللاتينية قد أفسدت جهاز البلاد الأخلاقي والسياسي، «ولن يكون للجلاء العسكري معنى حتى يتم الجلاء الثقافي»، ويتبي الفساد السياسي والأخلاقي^(١٩)، وطلب من الشباب العربي، إزاء هذه العوامل الخارجية أن تكون العروة قبلتهم الفكرية^(٢٠).

د — ردَّ محمد يحيى الهاشمي على مُحاضرة فارس، مُعتقداً أنَّ إنكار الاقتباس معناه أنَّ تُبدل الوعي القومي بالغرور القومي، الذي يدكُّ كيان الأمم. وأنَّا لم نصل بعد إلى مرحلة تقليد الغرب، فكيف نطالب بالابتكار، وهو لا يكون إلَّا بعد قطع مرحلة التقليد؟ وأنَّ هنالك حقائق إنسانية عالمية لا قومية لها، ولا حدود، هي التي تتجاوز بنا الحدود، وتوصلنا إلى العالم^(٢١).

وكأنِّي بالهاشمي يُريد أنَّ يؤكد نظرة قسطنطين زريق إلى الحضارة الغربية، وكأنِّي به يُريد أنَّ يدعو العرب إلى الاقتباس منها، إلى أنَّ تكتمل الشخصية العربية، وتصل إلى مرحلة الإبداع. إنَّ هذه الآراء والمواقف من القومية، تجعلنا نُسجِّل بعض الملاحظات:

١ — المقالات القومية المُعمقة كانت محصورة تقريباً في بعض المُفكرين (قسطنطين زريق) وهو من أركان النظرية القومية، وفي بعض الصُحف، كـ «الحديث» و «الجهاد العربي»، وهي جريدة حزب قومي.

٢ — تناولت المقالات مُختلف جوانب القضية القومية ومظاهرها وأركانها ووجهها المادي والمعنوي، ولم يد يد عليها أنَّها تُعادي النزعات الأخرى الوطنية والشرقية

والدينية، بل هي تتفق مع بعضها أحياناً.

٣ — غاية القومية الوحدة والنهضة، وهي تدعو للاقتداء بالتجارب القومية في الشرق، وتدور حول محورين أساسيين التاريخ والتغرب.

٤ — انعكست الدعوة القومية على الأدب والصحافة.

٥ — أغرق القوميون التقليديون في التمسك بالتراث، ولم ينظروا نظرة كافية إلى المستقبل، وأنكروا دعوة التغرب، فأنهموا بالرجعية، وكانوا في ذلك على خلاف مع التيارات التجديدية الحديثة.

٦ — القومية الحديثة لا تتوقف عند الماضي، إلا بمقدار ما يسمح لفهم هويتنا القومية، والانطلاق إلى المستقبل، وبناء النهضة القومية المعاصرة. أما العلاقة مع الغرب، فتعددت الآراء حولها، ما بين مطالب بالاعتباس إلى أن تكتمل الشخصية العربية، وما بين رافض لكل اقتباس، وهذه الآراء تنظر إلى جوهر فكر الغرب لا إلى قشور حضارته.

ثانياً — مواقف الصحافة الحليية من الوحدة العربية:

١ — إن الوحدة العربية مسألة ضرورية، ولكن يجب أن لا يلتبس تحقيقها، أو إشغال الرأي العام بها الآن، بل يكون تحقيقها بعد التهيئة لها، وعن طريق الأمة العربية نفسها، لا عن طريق الدول الاستعمارية.

ضمن هذا الإطار كانت نظرة شاكر نعمت الشعباني، في مقال له بعنوان: «الوحدة العربية»^(١)، نشره في جريدته، بمناسبة انعقاد المؤتمر العربي العام في ديترويت مشيغن.

يكون التمهيد للوحدة في رأيه «بالسعي لتأسيس صروح الاستقلال والسيادة القومية في جميع الممالك العربية، ثم بتوحيد التهذيب والثقافة فيها، لتكون الفكرة واحدة، والرأي الاجتماعي واحداً، ثم تقوية العناصر المادية والمعنوية في تلك البلاد من أولها إلى آخرها، حتى تكون الأعضاء كلها مستعدة للعمل بنسبة واحدة في صيانة المجموع».

هذا الرأي للشعباني متأثر إلى حد بعيد بظروفه ومواقفه من القوى السياسية في سورية، بشكل جعله يرى الدعوة إلى الوحدة آتخذ خيانة للقضية السورية، وخدمة لبعض الأغراض السياسية، وتواطؤاً مع دولة استعمارية.

٢ — تختلف نظرة عبد الرحمن الشهبندر إلى الوحدة، فهو يرى أنَّ ظروف التجزئة والتقسيم، لا تمنع من تحقيق الحلف العربي الآن، لأنَّ الوعي القومي يُمكن أن يُوصل العرب إلى غرضهم في الوحدة.

ويُحدد الشهبندر في مقالته: «الوطنية»^(٢٣) قاعدة هذا الحلف القائمة على التجاذب الروحي الذي يناسب المستوى العقلي الذي بلغناه، والثقافة العربية التي تضم العناصر المتماثلة المتجانسة، وتطرح ما لا تتسع له معدتها^(٢٤).

وتختلط المفاهيم الوطنية والقومية والشرقية، لدى الشهبندر، ويرى أنَّها وسائر المذاهب السياسية تُشبه الاشتراكية، لأنَّها تتناول سعادة الأفراد ورفاهيتهم، ويدعو دول الشرق للدفاع عن الوطنية، والتضحية في سبيلها بقدر الأخطار الاستعمارية الخارجية التي تهددها^(٢٥).

٣ — هذه النظرة الرومانسية للشهبندر، تختلف عن الرأي الواقعي العلمي الذي أبداه ادمون رباط في كتاب ألفه بالفرنسية، وقد درَّسه كاظم الداغستاني في مقالة بعنوان: «الوحدة السورية والمصير العربي»^(٢٦)، مؤيداً ما جاء فيه.

ويقوم هذا الرأي على أنَّ الحلف العربي الكبير بعيد المنال الآن، ولكن يُمكن في البداية تحقيق اتحاد يقتصر على دول سورية الكبرى: سورية والعراق وشرقي الأردن وفلسطين، التي تُكون كتلة واحدة متأسكة، ترتبط مع الدول العربية الأخرى بصلات عديدة، يكون مرحلة لتحقيق اتحاد حتمي بينها وبين هذه الدول العربية، يتم عن أحد طريقتين: طريق سلمي، أو طريق قسري^(٢٧).

أيدت جريدة «الجهاد» دعوة شبيهة بدعوة الرباط، وهي مشروع حسن الحكيم لإقامة سورية الكبرى، تقوم على الحاجة إلى دفع خطر الصهيونية التي تُهدد المنطقة كلها، وسورية الموحدة أقدر على ذلك من سورية المُجزأة. أمَّا شكل الحكم فأمر ثانوي بالنسبة لأمر الوحدة التي تُعادل مطلب الاستقلال، وتسير معه جنباً إلى جنب^(٢٨).

لكن حسن الحكيم لم يجعل سورية الكبرى مرحلة لتحقيق وحدة أو اتحاد بينها وبين الدول العربية كما يفعل الرباط.

٤ — يوسف نجا سكرتير غرفة التجارة والصناعة في بيروت، حدَّد المعوقات التي تعترض

تحقيق الاتحاد السياسي المركزي بين الأقطار العربية، في مقالته: «الوحدة العربية، أو البعث القومي»^(٢٩)، وذكر ثمة طريقين يلتقيان عند غاية واحدة هي النهضة القومية، وهما طريق السياسة، وطريق الاجتماع والاقتصاد. لكنّه وجد «أنَّ الأمة العربية لم تُؤمن حتى الآن إيماناً راسخاً بوجودها العام، وقوة اجتماعها، ولم تضع من نفسها ميثاقاً قومياً جامعاً، تعمل على تحقيق مبادئه لغاية تحرير الوطن وتعميره». وأنها أقاليم مُتباعدة مُتفاوتة التربة والثقافة وأهواء السياسات والرئاسات، مُتباينة المستوى الاجتماعي، «حتى ذهب بعضهم إلى استحالة الاتحاد السياسي بين هذه الأقطار المختلفة».

ولهذا رأى نجا أن يُسبق الاتحاد السياسي المركزي ببعث قومي مُرتبط بتحرير سياسي لا مركزي باديء الأمر، وذلك بإحياء التهذيب العربي، وإقامة أوضاع جديدة للمُجتمع العربي، تُلأم حاجات العصر^(٣٠).

- على الشباب أن يقدّوا مرحلة الانتقال والتكامل هذه، وفق القواعد التالية:
- ١ — معرفة البلاد العربية جغرافياً وتاريخياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.
 - ٢ — الاهتمام بوحدة التعليم العملي النافع، وبالترية العربية الاستقلالية.
 - ٣ — طبع الأقطار العربية بطابع الغاية القومية المُشتركة، عن طريق الترية البيئية والاجتماعية.

- ٤ — إصلاح نظام الأسرة العربية، والاعتراف بدور المرأة.
- ٥ — الدعاية القومية الداخلية والخارجية، بتأسيس صلات أدبية، ومراكز لتقريب الرعاية القومية من عقلية الأمم الأخرى في أوروبا وأمريكا والشرق^(٣١).

فوزي هنانو في مقالته: «الوحدة العربية وأهدافها»^(٣٢)، له رأي قريب، إذ يرى ضرورة التمهيد للوحدة العربية بدراسات مُتنوعة، تُمكننا من اكتشاف مواضع الخلل والنقص، وثُوقنا على الفروق الحياتية العملية في أجزاء الوطن العربي، لنعمل على تنسيقها وجعلها مُنسجمة مقبولة مُتألّفة.

ويُشير هنانو إلى ضرورة التوازن الاقتصادي والتجاري، فلا يتوسع بعض الأقطار على حساب البعض الآخر، وإنّما يتناسب ذلك مع الثروة الطبيعية والاحتياج المحلي لكل منها. لكن الخطوة الأولى تأتي من الناحية الثقافية والتهذيبية، ثم الإجراءات الاقتصادية، ومن

المهم الاتفاق على الزعامة المدنية السياسية والاجتماعية .

٥ — برزت نظرة مُتشائمة إلى المُستقبل العربي ، في ظل الواقع الصعب الذي تمرُّ به الأقطار العربية ، في مقالة كتبها الراهب اللبناني بولس مسعد ، بعنوان : «تمخض الأمة العربية»^(٣٣) ، ذكر فيها أنَّ مُستقبل الأمم السالفة كان مُؤالفاً لحاضرها ، ونتيجة جوهريه له ، فإذا طبقنا هذه القاعدة على الأمة العربية التي تمرُّ الآن في دور مخاض ، لعرفنا « أنَّ مولود الفكر العربي الوطني سيكون عجبياً غريباً ، سيكون مولوداً لم تره عين ، ولم تسمع به أذن ، ولم يخطر على قلب بشر » ، ذلك أنَّ الأمة العربية الآن مُتقطعة الأوصال ، وقادة الفكر العربي مُختلفو الأهداف ، بين مُطالب بالوحدة العربية ، أو بالوحدة السورية ، أو بالاستقلال المكاني ، أو بالانتداب ، إلى غير ذلك .

٦ — إنَّ الدعوات الإقليمية لا تنفي الصبغة العربية والانتماء القومي للأقطار العربية التي يدعي البعض أنَّ لها انتماآت أُخرى .

أ — عبد الرحمن عزام أمين عام الجامعة العربية ، تحدث عن هذا الأمر في مقالته : « الوحدة العربية والأقليات »^(٣٤) بقوله :

« نحنُ حينما نقول : إنَّنا عرب ، إنَّما نقبل تسمية جديدة لحقيقة قديمة ، فما العنصر الفرعوني المصري إلَّا خليط من البربر واساميين ، والعرب في الشرق كذلك ليسوا عُنصراً واحداً أصيلاً ، بل هم كذلك خليط من الأجناس » ، فذول الشرق العربية ، وإنَّ ظَهَرَتْ بأسماء مُنوعة كالحضارة المصرية أو الآرامية أو الفينيقية ، إلَّا أنَّها تشترك في نسبها وإحساساتها وحضارتها منذ القدم .

والأمة العربية أو المُستعربة أكثر تماسكاً من الولايات المُتحدة مثلاً ، ولا يُمكن الطعن فيها كأمة مُتحدة موجودة فعلاً ، وستظلُّ لتُحقق رسالتها .

يجب أنَّ نتحد لأننا أمة واحدة ، لها أهداف لا بُدَّ من تحقيقها ، ولأنَّنا « لا نستطيع أن نواجه العالم إلَّا في كتلة مُترصة » .

لا يرى عزام في البلدان العربية أقليات ، « لأنَّ الأقليات جماعات عُنصرية معزولة عن الجماعة الكُبرى ، وهي الأكثرية ، وهذه الحال ليس لها وجود في مصر ، لأنَّ القبط في مصر ليسوا أقلية ، بل أكثرية » ، فالأقباط عرب إذاً .

ب — كرم مُلحم كرم في مقالته: «لُبنان عربي»^(٣٥)، يرى في الإدعاء بأن لبنان فينيقي بعيد عن العروبة، مغالطة للتاريخ، وإنكاراً له، وإرضاءً لقوم دُخلوا يُريدون منا الخضوع لهم. لُبنان عربي، «وكثيرة هي الأسر العربية المسيحية اللاجئة إليه من صميم جزيرة العرب»، وهو لا يحمل من فينيقية إلا الاسم، ولا يُمكن له أن ينتمي إلى قوم طواهم الفناء.

٧ — الطائفية عدو للشعور الوطني والانتماء القومي، ولا بُد من تجاوز التعصب الطائفي، وتحقيق التضامن والإخاء، ليتيسر العيش في ظل وطن واحد، تحت راية الرابطة القومية. وقد أجمعت الصحافة الحلبية تقريباً على الدعوة إلى نبذ التفرقة القائمة على الانتساب إلى طائفة أو مذهب.

أ — ففي حفل أقامته «الكتلة الوطنية» تحدث سالم هلال عن «القومية الحقيقية»^(٣٦)، التي تعني التعاون والتضامن والإخاء بين المسلمين والمسيحيين تحت لواء القومية العربية، التي حلت الآن محل الرابطة الدينية التي حاول الأتراك تخدير العرب بها.

ب — وفي مقال بعنوان: «درس بليغ في التساهل الديني»^(٣٧)، امتدح سامي الكيال دعوة أمين الريحاني إلى التخلي عن التعصب الطائفي في رسالته الشهيرة «المُحالفة الثلاثية»، وامتدح ما ورد في ربحانياته من أفكار ومبادئ تدور حول التسامح الديني والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان، مما يجعله يصطدم بالرجعيين وتجار الدين^(٣٨).

ج — إن العصبية القومية جامعة شاملة، تتجاوز الاختلاف في العقيدة أو الطائفة أو المكان، لتجمع الناس في حزب واحد عربي خالص، يتجاوب مع آمال العرب قاطبة، ويؤيد التعاون الوثيق، والاتحاد الاجتماعي، حول هذه الفكرة تدور مقالة فوزي هنانو: «جامعة الشعوب العربية»^(٣٩).

د — يوضح أمين أرسلان في مقالته: «العرب والنصارى»^(٤٠)، أن العرب إنما هم مُسلمون ومسيحيون، وأن صفة العروبة لا تقتصر على المسلمين وحدهم، بل تضم المسيحيين أيضاً، خلاف ما يتوهم الغربيون. فإن كثيراً من القبائل العربية، اعتنقت المسيحية قبل ظهور الإسلام^(٤١).

هـ — وفي هذا الموضوع تحدث محمد وفا درويش في مقالته: «نحن والحُرية»^(٤٢)، مُعتبراً

أنَّ العربيين المُسلم والمسيحي سواء، بنيا المجد وسببنايه معاً، تُوحدهما الرُّوح والهدف والغاية. تُميزهما الحُرِّية الفكرية، يسعيان للسلم وسعادة العالم، وإحقاق الحق، وأن تكون بلاد العرب للعرب^(٤٣).

و — يجب أن لا تكون الأديان مدعاة للتفريق بين سُكان البلاد الواحدة، فكل المشاكل والحروب والتناقضات، تعودُ في أسبابها البعيدة إلى الرُّوح الدينية الزائفة، لا إلى جوهر الدين وحقيقته، وإنَّ الدواء الناجع يكون في العودة إلى مُمارسة أحكام الدين القويم، هذه الفكرة جاءت في مقالة: «تطور القومية في سُورية من عيشة العشائر إلى حياة الأمم»^(٤٤)، للأب فردينان توتل اليسوعي.

٨ — الدعوة إلى الوحدة العربية، لا يقتصرُ على الكلام النظري، بل هو موقف نضالي، يُساند حركة التحرر العربية، ويُحارب الاستعمار ومشاريعه وسياساته العميقة وأحلافه، التي يُراد بها تكبيل حُرِّيته، والحد من تطلعاته القومية.

أ — وقد برزَ في الصحافة الحلبية موقف سلبي واضح من الاستعمار، تمثل في تأييد ثورة عرب عدن وحضرموت ضد الاستعمار البريطاني، ودعوة العرب إلى دعمها مادياً ومغنياً، وانتقاد سياسة بريطانيا وأساليبها الوحشية لقمع تلك الثورة^(٤٥). وكشِفُ الأعياب وحركاتها في جزيرة العرب، ودور عُملائها كلوب باشا ولورنس وفيلبي المُعادي للعرب^(٤٦)، ودعوة العرب إلى عدم الثقة بها، نظراً لتجربتهم الطويلة معها^(٤٧)، وتذكير بأن بلاد العرب تختلف عن غيرها من بلاد الشرق، وأنَّ قهرها ليس هيناً^(٤٨).

ب — إنَّ بريطانيا قد أهانت العرب جميعاً بما تفعله بعرب حضرموت، وبما تقومُ به من دعم للصهيونية، وقهر لشعب فلسطين العربي، ولا بُدَّ من وقفة عربية إسلامية في وجه الإهانة الإنكليزية، تُعبّر عن مشاعر التضامن بين الشعوب العربية والإسلامية^(٤٩).

وتأكيداً لهذا التضامن، فقد عُقِدَ «المؤتمر العربي القومي» في بلودان لنصرة فلسطين وكفاحها، برعاية ناجي السويدي رئيس المؤتمر، وبنية العظمة رئيس لجنة الدفاع عن فلسطين في سُورية.

وقد تحدَّث أمين الريحاني عن هذا المؤتمر في تقديمه لكتاب: «المؤتمر العربي القومي في بلودان»^(٥٠)، علقت جريدة «الجهاد» عليه، تحت عنوان: «الأمة العربية وفلسطين»^(٥١)،

مُوضحة أنَّ الوحدة العربية وفلسطين هُما أُميتا العرب ، الذين يُقدمون التضحيات في فلسطين ، لا رغبة في الحرب ، بل في سبيل الكرامة وتحقيق الوحدة والسلام والتعليم ، ودُكرت الجريدة الغرب بأنَّ مصلحته ومصلحة البلاد واحدة ، وما عليه إلاَّ التعاون لتحقيق ذلك^(٥٢) . وهكذا ، فقد ربطت الصحافة الحلبية بين الدعوة إلى نُصرة قضية فلسطين ، والدعوة إلى الوحدة العربية^(٥٣) ، وحثت العزب وأثارت همهم لإنقاذ فلسطين ، وطالبتهم بجعل هذا الأمر محور السياسة العربية^(٥٤) .

ج — وكذلك اعتبرت الصحافة الحلبية معركة العرب في سبيل الحرية والاستقلال في كل قطر عربي مُحتل ، هي معركة واحدة ، ولهذا كانت دعوتها العرب إلى إنقاذ الشعب الجزائري من إرهاب فرنسا ، وقمعها ثورته بالبطش والتنكيل ، مُقترباً بتأييد ثورة الشعب السوري ضد الاحتلال الفرنسي^(٥٥) .

د — من هذا المنطلق كان انتقاد الصحافة الحلبية للمُعاهدات التي عُقدت بين بعض الحكومات العربية والدولة المُستعمرة ، ومنها المُعاهدة التي أبرمت بين شرق الأردن وبريطانيا ، فقد اتهم الحزب العربي القومي في جريدته الأمير عبد الله ، بأنَّه سجلَّ صكَّ عبودية شعبه بنفسه بتوقيع المُعاهدة^(٥٦) ، ودعا زعيم الحزب رشاد برمدا إلى مُقاومة النفوذ الأجنبي بجميع مظاهره ، ورأى في المُعاهدة صكَّ استعمار^(٥٧) .

وفيما عدا موقف جريدة «الأهالي» المؤيد للمُعاهدة العراقية — الإنكليزية ، ودعوتها الحكومة السورية إلى توقيع مُعاهدة مع فرنسا على غرارها^(٥٨) ، وفيما عدا موقف الصحافة الحلبية من المُعاهدة السورية — الفرنسية عام ١٩٣٦ م ، بين مؤيد ومعارض ، مما سنفرّد له موضعاً خاصاً فيما بعد ، فقد كان الموقف القومي للصحف الحلبية عموماً ، ينصبُّ على مُهاجمة سياسة الدُول الاستعمارية وأحلافها ومُعاهداتها .

مواقف الصحافة الحلبية من قضية الوحدة العربية ، تلفّت النظر إلى ما يلي :

- ١ — كان الشُعور القومي بالحاجة إلى تحقيق الوحدة العربية سائداً في الصحافة أكثر من الحديث عن النظرية القومية والفلسفة القومية .
- ٢ — كانت الآراء حول الوحدة العربية آراء عملية تطبيقية ظَهَرَتْ لدى السياسيين ، أمّا الفلسفة القومية ، فكانت آراء نظرية ظَهَرَتْ عند المُفكرين غالباً .

- ٣ — وجدت النظرية القومية حلاً للطائفية والإقليمية وكثير من القضايا الأخرى، أما الدعوة إلى الوحدة عملياً فاصطدمت بالطائفية والتجزئة والتقسيم.
- ٤ — بالنسبة للدعوات الإقليمية، فقد دار الجدل حول عُروبة لبنان ومصر بشكل خاص.
- ٥ — جميع الاتجاهات لم تنكر الحاجة إلى الوحدة العربية، لكنّها اختلفت في الطريق إليها، وفي أولويتها.
- ٦ — تحقيق دولة الوحدة أهم من البحث في شكل الحكم فيها، لكنّ بعضهم بحث عن الزعامة العربية التي تُحقق الوحدة.
- ٧ — الوحدة السُورية طريق إلى الوحدة العربية.
- ٨ — مطلب الوحدة العربية ومطلب الاستقلال مُتلازمان.
- ٩ — إذا كانت الفلسفة القومية قد اصطدمت بالحضارة الغربية وفكرها، فإنّ الوحدة اصطدمت بالاستعمار الغربي، وهنا كان الربط بين الوحدة وبين مُقارعة الاستعمار، مما يُؤكد قومية المعركة ضد الاستعمار.
- ١٠ — بريطانيا في مُقدمة الدُول الاستعمارية التي انصبّ عليها هُجوم دُعاة الوحدة في الصحافة الحليّة، وكانت قضية فلسطين في مُقدمة القضايا التي دافع عنها دُعاة الوحدة.
- ١١ — هاجم دُعاة الوحدة عملاء الاستعمار ومُعاهداته وأحلافه، لأنّها تُعيق الوحدة.
- ١٢ — مطلب الوحدة مُختلط أحياناً بالدعوات الوطنية والشرقية، ويتخذ تسميات كثيرة (الوحدة العربية، الاتحاد العربي، الجامعة العربية، الحلف العربي الكبير، الاتحاد السياسي المركزي، التعاون والتضامن العربي)، وله جوانب عديدة (ثقافي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي، تجاري).

ثالثاً — مواقف الصحافة الحليّة من انتباء مصر العربي:

في الوقت الذي كانت فيه سُورية وكثير من الأقطار العربية، قد حددت موقعها وهويتها القومية، وانتباءها العربي الذي لا يتطرق إليه الشك، مع الفارق في ترتيب الأولويات، كانت

عُروبة مصر من القضايا التي شغلت الصحافة العربية عموماً ، ذلك لأن التيارات الإقليمية في مصر كانت نشيطة ، ولأن الدعاوات إلى إنكار عُروبة مصر قد برزت بشكل سافر ، مُدعية أن مصر تنتمي إلى الفرعونية تارة ، وإلى القبطية تارة أخرى ، وإلى الشرقية في بعض الأحيان . وقد انعكست هذه الآراء بصورة جلية في الصحافة الحلبية ، وتوزعت في اتجاهات عديدة ، مُحاولة تحديد الانتماء الحقيقي لمصر .

١ — نظر بعضهم إلى الأمر من وجهة نظر سياسية بحثة ، لها علاقة بالظروف العربية الصعبة السائدة آنذ ، وفي مُقدمتها موضوع فلسطين الذي يحتاج إلى تضامن سياسي عربي ، فالوحدة العربية في نظر هؤلاء ، هو موقف سياسي ودبلوماسي تتخذه مصر ، تضامناً مع مواقف بقية الدول العربية ، لتأييد قضية فلسطين .

وقد كَتَبَ عبد القادر حقي الحفار مقالاً افتتاحياً عنوانه : « نشاط الحركة العربية ، ورحلة ثوري السعيد إلى مصر ، هل يُؤيد محمد محمود الحركة العربية »^(٩٩) ، حاول فيه أن يستميل حكومة محمد محمود المصرية ، لاتخاذ موقف تضامني مع قضية فلسطين ، مُذكراً إياها بالماضي العربي ، وبمواقف مصر القومية السابقة ، ومُسنداً إليها قيادة العرب .

٢ — صَوَّرَ محمود عزمي الحوافز والضرورات السياسية التي يجب أن تربط مصر بالعُروبة ، في مقال نُشِرَ في عدد تشرين الثاني من مجلة « الهلال » ، بعنوان : « جبهة من شعوب العربية » ، فذكر أن مصلحة الشعوب العربية تقتضي بتأليف جبهة عربية ، لا ترفاً ، ولا إرضاء لعاطفة ، ولكن لأن هذه الجبهة لازمة لاستقلال كل قطر ، والدفاع عن كيانه ، فكل قطر صغير بذاته ، لكنه إذا اجتمع مع غيره من الأقطار ، كَوَّنَ كتلة مُتصلة الأطراف ، تحول بما تملكه من ثقافة وقوة ، دون أن يطمع فيها أعداؤها ، أو يغيروا عليها^(١٠٠) .

٣ — برزَ موقف آخر ، على لسان حسين مؤنس ، مؤلف كتاب « الشرق الإسلامي في العصر الحديث » ، في مقالته : « بين العُروبة والفرعونية »^(١٠١) ، يرى أن لا تعارض بين الانتماء المصري إلى الفرعونية أو إلى الإسلام أو إلى العُروبة ، ويعتبر أن الخلاف حول هذه القضية مُفتعل لا مُبرر له ، ويجب أن يُخرج الناس من أذهانهم هذه البدعة الدخيلة ، لأنها تُؤذي ولا تنفع . فليست مصر فرعونية صرفة ، ولا إسلامية فقط ، « إنما مصر في الحقيقة مزيج من الاثنين معاً ، ومن أمور أخرى كثيرة عرضت لها في تاريخها ، فوسمت شخصيتها بطوابع مُلازمة » .

«ولن تكسب العروبة شيئاً بإنكار مصر ماضيها، ولن يُضار الإسلام وأهله في شيء كثير كذلك، إذا ذكر المصريون أجدادهم الأقدمين، وتعلقوا بهم»، فعلى دُعاة الوحدة العربية ألا يغضبوا إذا تعلق المصريون بأجدادهم، وعلى دُعاة الفرعونية ألا يُبالغوا في تقدير ماضيهم.

المصريون مُسلمون في طبيعة المُجاهدين في سبيل الإسلام المُحافظين على وحدته، وهُم مُنتسبون إلى أرومة عربية، لا يُقلل من إخلاصهم للعروبة تمسكهم بأجدادهم^(٦٣).

٤ — بينَ سامي الكيالي في مقالته: «مصر والوحدة العربية»^(٦٤) أن غموض مفهوم الفكرة العربية في مصر مردهُ إلى تناقض الاتجاهات والتيارات السائدة فيها، وأن الدعوة إلى تكوين الجامعة الكبرى لم تتردد في مصر إلا في وقت قريب، بسبب بروز الكارثة الصهيونية، ومع ذلك فإن مصر ليست غريبة عن الفكرة العربية، وتاريخها يؤكد أنها جديرة بأن تكون في طبيعة الداعين إليها المُحتضنين لها^(٦٥).

وذكر الكيالي في مقالته، أن المشرق العربي مُشغل آنئذٍ بخلق الجبهة العربية، وأنَّ عرب المشرق لا يجهلون العقبات التي تعترضها، «ولكن إيمانهم بالفكرة هو الذي يجعلهم أكثر انسياقاً للعمل في هذا الميدان من المصري، وسر ذلك أن مفهوم الفكرة في مصر ما يزال غامضاً»، وحجة المصريين في هذا الانكماش، أن من الصعب تحقيق وحدة عربية شاملة قبل استقلال الأقطار العربية، أما عرب المشرق فيرون أن التجزئة والاستعمار يُعززان فكرة الوحدة^(٦٦).

موقف مصر إذاً من الفكرة العربية، وإن كانت له جذور قديمة، فهو جديد أملتُهُ الظروف الطارئة، وقد استجابت له مصر، ووضعت الخطط، الرامية لتوحيد التعليم، وتوجيه النزعات الثقافية توجيهاً قومياً، «وهي صاحبة الفكرة الأولى في تحقيق هذه الغاية»، وفي مقدمة الأقطار العربية المُهتمة بالقضية الفلسطينية.

يردُّ الكيالي على أحمد حافظ عوض، من كبار صحافيي وكتاب الوفد بمصر، الذي تساءل: هل مصر تسعى للوحدة العربية، لأنها تُحقق مصلحتها، وتنفعها في حاضرها ومستقبلها؟ أم بريطانيا وفرنسا تحقيقاً لمصالحهما؟ بقوله: إنَّ اليقظة الشاملة للعرب تجعلهم يعرفون أين تكمن مصالحهم، والوحدة في صالحهم وصالح مصر.

فهل تعني عروبة مصر تخليها عن مصريتها، أم أن احتفاظها بمصريتها يعني إيمانها بالفرعونية

وتجربدها عن العربية ؟

يتفق الكيالي مع حسين مؤنس في الإجابة عن هذا السؤال ، حين يقول : إنَّ عُرُوبَة مصر لا تَمَسُّ مصريتها ، « التي يحرص عليها بعض المُفكرين المصريين ، ويخافون أنَّ تلَوَّبَ في التيار العربي الجارف » ، وإنَّ العُرُوبَة والمصريّة والفرعونية لا تتناقض ، وإنَّ الفرعونية لا تعني انقطاع الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة^(٧١) .

٥ — يُؤيد طه حسين هذا الرأي ، حين يعتقد أنَّ حرص مصر على تاريخها لا يعني حرصها على الانتماء إلى الفرعونية ، وهي إذا حرصت على تاريخها الفرعوني ، فلن تعود إلى دين الفراعنة أو لغتهم أو نظام حكمهم ، وإنَّما تُريد أنَّ تنظر إليه على أنَّه جزء من حياتها ، ومُقوم لوحدها ، ومُكوّن لوطنيتها ، وتنتقي مما فيه من خير وشر ما تنتفع به ، وتُحيي ما هو صالح للحياة^(٧٢) .

أما علاقات مصر الحاضرة بالبلاد العربية وزعامتها للشرق ، فلا يرى فيها طه حسين مزية من مزايا مصر ، وإنَّما ينظر إليها على أنَّها مصدر لواجبات تفرضها الحياة على المصريين ، ويرى أنَّ تعاون مصر ليس مقصوراً على البلاد الشرقية ، بل هُنالك تعاون تُنظمه مصر مع البلاد الغربية ، وعلى هذا فثقافة مصر تعتمد على عناصر ثلاثة : عربية وإسلامية وغربية ، مطبوعة بالطابع المصري . وقد وردَ هذا الرأي في مُحاضرة لطله حسين ، بعنوان : « علاقة مصر الثقافية بالدول العربية »^(٧٣) ، لَفَتَ الأنظار فيها إلى ضرورة تنظيم التعاون بواسطة مصر بين الشرق والغرب ومع المغرب العربي^(٧٤) .

٦ — أما إسماعيل مظهر ، فيقطع الصلة بمصر القديمة ، مصر الفرعونية والفارسية والرومانية ، ويعقد أواصر العلاقة بمصر العربية الشرقية ، مصر الإسلام والثقافة العربية ، مُعتقداً أنَّ مصر في أغوار من المدنية العربية ، لا يُمكنها التخلص منها ، ولا يُمكن أيضاً غرس بذور ثقافة أو حضارة مصرية بحتة ، تقطع الصلة مع الحضارة العربية^(٧٥) .

٧ — في مُحاضرة بعنوان : « العُرُوبَة في وادي النيل »^(٧٦) ، ألقاها سامي السراج في دار نقابة المُوظفين بالقاهرة ، ذَكَرَ أنَّ التسامح في الطبيعة ، إضافة إلى الاتصال العنصري اللغوي ، والخلقي التهذيبي ، والاجتماعي التناسلي ، قد أَحْكَمَ العُرَى بين أبناء وادي النيل والعرب ، وأبرزَ تشابه المُستوى الفكري والحالات الاجتماعية ، وقد كانت الروابط متينة بينهما منذ القدم ، وما زالت قوية ، تتكفل اللُغة بمُهمة توثيقها ، وأقربُ بُرهان على توثق الصلة الروحية بين مصر

وجاراتها العربية، مُحاولَة إبراهيم باشا انتزاع بلاد العرب من التُّرك وتكوين امبراطورية عربية قاعدتها مصر^(٧٢).

١ — لَتَقُلْ إِذْنٌ إِنَّ الآراءَ قد أُجمعت على تأكيد عُروبة مصر، وعلى الاعتراف لها بماضيها وتاريخها، فجمعت في ذلك بين النزعة الوطنية والنزعة القومية، وخلطتُهما بالرابطة الإسلامية، ووفقت بين انتماءات مصر العديدة للفرعونية والعُروبة والإسلام.

٢ — الحديث عن عُروبة مصر لفتَ الأنظار إلى المغرب العربي، وإلى علاقة مصر بالغرب، وأصبحَ محور الغرب يُسائر محور العُروبة والإسلام في علاقات مصر (طه حسين).

٣ — الكلام على عُروبة مصر، والجدل حولها برزَ في العصر الحديث، نتيجة أحداث جديدة، منها ظهور نظرية القومية العربية، ولكنَّ جُذور مصر القومية قديمة.

٤ — الحاجة إلى تأكيد عُروبة مصر رافقَ الظروف السياسية، ومنها قضية فلسطين.

٥ — عُروبة مصر ضرورية، وهي لمصلحتها ولمصلحة العرب. فمصر تقوى بالعُروبة، والعُروبة تقوى بها، وصلات مصر بالعُروبة عديدة: ثقافية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية، تاريخية، رُوحية.

٦ — بعض الآراء كانت تُحاول استمالة مصر، لاتخاذ موقف تضامني مع العرب من قضية فلسطين، بإثبات عُروبتها، أو بوضعها موضع الزعامة والقيادة في الوطن العربي.

٧ — بعض المصريين يرى الحُرية قبل الوحدة، ولأنَّ بريطانيا وفرنسا تدفعان إليها لتأمين مصالحهما، بينما الموقف العربي يرى الوحدة والحُرية يسيران مُتلازمين.

رابعاً — مواقف في الصحافة الحليية من الجامعة العربية:

بعد اجتماعات تمهيدية ومُحادثات أجرتها اللجان المُختلفة، واتصالات كثيرة، توصلت الدُول العربية إلى الاتفاق في تشرين الأول عام ١٩٤٤ م، في الاسكندرية على صيغة مُعينة للتضامن العربي، أُطلقَ عليها اسم بروتوكول الاسكندرية. وفي ٢٢/٣/١٩٤٥ م، وقع رؤساء سبع دُول عربية في قصر الزعفران بالقاهرة على ميثاق إنشاء جامعة الدُول العربية.

ومن المُهم أن نتعرف إلى الآراء التي أبديت آنفَذ اتجاه الجامعة، لتلمس مدى صدق الحُدد السياسي الذي كان يتمتع به السياسيون، ومُستوى الوعي السياسي، والتفاعل مع الأحداث، الذي كان يعُمُّ الرأي العام العربي.

١ - أجمعت أقوال رجال السياسة^(٧٢)، على التفاؤل، والإشادة بالجامعة، واعتبار إنشائها نصراً للعرب، وتحقيقاً لطموحاتهم، ورأى بعضهم أنها خطوة على طريق طويل، مع الاعتراف بوجود صعوبات، يُمكن التغلب عليها.

اعتبر الملك فاروق أن الجامعة قد أنشئت لخدمة كل العرب حتى الغائبين منهم، وأنها ستعاون مع الحلفاء والأصدقاء والنظم العالمية للخير العام. ورأى أن أمامها صعبات، ولكنها لا تتعرض للأخطار.

وكذلك رأى شكري القوتلي أن جميع العرب مُتفقون على تحقيق الاجتماع العربي ومجد العرب، واتفق مع الملك فاروق في تأكيد الصعوبات ونفي الأخطار.

وركز الملك عبد العزيز آل سعود على البُعد العالمي للجامعة، ورأى «أن اجتماع كلمة العرب هي التي أعلت شأنهم، وأسمعت قضيتهم للعالم».

وربط محمود فهمي النقراشي النتائج المثمرة التي يُمكن أن تتحقق، بروح الإخلاص لدى دول الجامعة، ونظر إليها على أنها عنصر هام في نظم التعاون العالمي لبناء عالم جديد، يقوم على الإخاء والمساواة وخير الإنسانية والسلام، إضافة إلى كونها أداة رقي العرب وخيرهم جميعاً.

وكذا غمّ بشاره وفارس الخوري الخير الناتج عن تحقيق الجامعة على كافة الأقطار العربية، ونظر جميل مردم بك إلى الجامعة ضمن المجموعة الدولية، فرأى في كون العرب كتلة واحدة ضماناً لاستقلالهم، وداعياً لاحترامهم، ودعا العرب لزيادة التعاون وتوثيقه فيما بينهم.

وتفاءل سمير الرافي بأن العرب بخطواتهم الحالية سائرون على الطريق الصحيح. ورأى أرشد العمري في ميثاق الجامعة طلقة ثانية سليمة، تُعوض عن طلقة عام ١٩١٦ م، التي لم تُحقق ما كان يُرجى منها من آمال.

وأخذت الجامعة عند هنري فرعون بُعداً إنسانياً، كما هي عند النقراشي. وشبه كميل شمعون الجامعة بشجرة وارفة تُظلل العرب في كنف الحرية والكرامة. يختلف عبد الحميد كرامي في نظريته إلى الجامعة، فهو رغم إكباره لها لا يراها غاية ما يصبوا إليه العرب، بل يراها خطوة جبارة على طريق، يتوقف عليه مستقبلهم، ونجاحهم ومركزهم الدولي.

وهكذا نجد آراء رجال السياسة العرب في الجامعة العربية، قد انصبّت تقريباً على اعتبارها قد حققت آمال العرب ومصالحهم، وأعطتهم القوة، وجمعت شملهم، وضمنت استقلالهم، وبنّت مستقبلهم المجيد، مؤكدة الأبعاد العربية والدولية والإنسانية.

٢— وندع الآن هذه الأقوال التي تغلب عليها الحماسة والتفاؤل، والمصوغة بعبارات دبلوماسية، أملت طبعاً المناسبة، ولنتعرف إلى آراء بعض المفكرين والصحافيين.

أ— محمد علي الكحل في مقالته: «على هامش الميثاق، الجامعة المنشودة»^(٧٤)، يعتبر «أن الميثاق لم يحقق الآمال، وإنما نرضاه كبزة للجامعة التي نريدها»، لها رئيس واحد، وليس بينها سفراء، ولا حدود ولا حواجز، ولا جوازات ولا جمارك، يتوحد فيها كل شيء: تمثيلها الخارجي ونقدها وجماركها ومصالحها العليا. وجيشها وتشريعها واتجاهها وسياستها وثقافتها. كالجسد الواحد.

ب— كذلك يطالب فوزي هنانو بإلغاء الحواجز الاقتصادية والتجارية أولاً، وبعدئذ يتيسر تحقيق الخطوتين التاليتين الاجتماعية والسياسية، «وهذا هو الدعامة التي يجب أن تركز عليها السياسة العامة العربية لتحفظ بنفوذها ومركزها العالميين»^(٧٥).

ج— وتحدث محمد حسين هيكل في مقالته: «جامعة الدول العربية، حقائقها ومثالياتها»^(٧٦)، عن الخلاف حول مدى الوحدة السياسية بين الأقطار المتكلمة بالعربية، وعن عناصرها، فبعضهم تردد في قبول دول شمال أفريقيا فيها، وبعضهم رأى من الخير التماس الوحدة الثقافية أو الاقتصادية أولاً، نظراً لصعوبة تحقيق الوحدة السياسية، ورأى آخرون أن الوحدة السياسية هي الهدف الأول، تتلوها النواحي الأخرى.

ورأى هيكل أن الحرب العالمية الثانية أسفرت عن تفكير الدول الصغيرة المتجانسة المتجاورة إلى التماس التعاون والتضامن بينها، وهكذا فكرت بعض دول الشرق المستقلة بالاستفادة من إعلان وزير الخارجية البريطانية، الذي نظّر بعطف إلى الوحدة العربية إذا رغب العرب بتحقيقها، مما أوجد مناخاً عملياً لتحقيق فكرة الجامعة العربية.

ويميل هيكل إلى الاعتقاد بأن الوحدة الثقافية، ستخلق بعد أعوام ثقافة عربية، تزيد مع التضامن الاقتصادي، والتشريع المشترك، من متانة الروابط العربية. وأن الجامعة ستنتزع مع الزمن، بحيث تحقق مصلحة العرب، وتعاون في بناء عالم المستقبل، وثقافته واقتصاده، وإقامة

سلام الإنسانية ورخائها^(٧٧).

وهكذا يرى هيكل أن ما بين الدول الموقعة على ميثاق الجامعة مجرد تجانس وتجاور ومصالح مشتركة، أملت ظروف الحرب العالمية الثانية، للتغلب على الصعاب السياسية والاقتصادية، وأن بريطانيا قد سمحت بإقامة هذه الجامعة، التي تعتبر تحقيقها إجراءً سياسياً، يحتاج إلى موافقة دولية خارجية.

د — عبد الرزاق أحمد السنهوري وزير المعارف المصرية، الذي رَئَسَ اللجان الثقافية في الجامعة آنئذ، اعتبر أن ما ورد في كتابه «الخلافة الإسلامية وتطورها لتصبح عصبية أم شرقية»، الذي قدمه منذ عشرين عاماً كأطروحة نال عليها شهادة دكتوراه في العلوم السياسية، قد تحقق إلى حد كبير في جامعة الدول العربية. وكان قد ذَكَرَ في كتابه أن الخلافة الإسلامية التي تخلى عنها الأتراك، «ستتحول تدريجياً لتصبح رابطة ما بين الدول الإسلامية، أقرب ما تكون إلى عصبية الأمم».

وقال السنهوري: إن المصريين كانوا يخلطون بين فكرة العروبة وفكرة الإسلام، ولكن تبين الآن أن الجامعة الإسلامية جامعة رُوحية، والجامعة العربية رابطة سياسية، ولا تعارض بين الجامعتين، فالعربي مُسلماً وغير مُسلم يعتز بالإسلام^(٧٨).

هـ — عبد الرحمن عزام وزير الشؤون العربية في وزارة علي ماهر، يرى للجامعة بعداً سياسياً دولياً وعربياً، فعلى الصعيد الدولي يُشير إلى مُباركة أمريكا للجامعة على لسان أدي وزهرا المُفوض في جدة، وإلى أن تحقيق الجامعة من مجموعة من الشعوب المُختلفة في أشكال الحكم والدساتير، بتنمية ما هو مُشترك بينها، وإقامة سلم عادل، ومُقاومة القوة والعنف، يُحقق نظاماً مثالياً للعالم.

أما على الصعيد العربي، فإن الجامعة مثالية في الثغور من العدوان، ومُقاومة أسباب الكراهية، وتحقيق العدل، وترجيح المصلحة العامة للمجموعة^(٧٩).

و — يُميز إسماعيل مظهر^(٨٠)، بين مصالح الجامعة المادية المُتغيرة، ومثالياتها الروحية الثابتة، ويرى أن القائمين على الجامعة يجب أن يؤمنوا بحقيقتها الروحية أولاً، لأن كل نظام جامعي دولي يقوم على مثاليات الروح، والأفان يعيش.

وأول المثاليات الروحية لجامعتنا، الشعور بأن بلاد العرب للعرب وحدهم، وأن استقلال كل دولة عربية وحرّيتها مطلوب من كل مؤمن بحقيقة العرب، «والإيمان بأن وحدتهم حقيقة روحية تقوم على المحبة أولاً، وعلى الحرية ثانياً».

وتتألف جامعة العرب من دول مستقلة ذات حرية وسيادة كاملتين، والأفانها تكون جامعة مسخرة لخدمة المصالح الأجنبية^(٨١).

ز — محمود المنجوري الكاتب المصري، يؤيد فكرة الجامعة، ويقرر أن محافظة الأمم ذات الوجود الطبيعي على كيانها هو من إعجاز التاريخ البشري، وأن المنصر العربي على هذا الأساس هو أمة تاريخية، لأنه أمة طبيعية لم تصطبغها المعاهدات الدولية، ولا المناسبات الطارئة، ولا المحن، ولم تنل من شخصيتها الموحدة، أو حيويتها، أو وعيها الاجتماعي.

ويرى المنجوري أن المحن التاريخية عامل على توحيد الأمة العربية، وأن الوحدة أصبحت مسألة قومية لكل قطر عربي وجزءاً من سياسته، تدعمها في مصر مقومات ثقافية كثيرة.

ويولي المنجوري اهتماماً خاصاً بالجوانب الاقتصادية، التي تمكن دول الجامعة من مواجهة السياسات الخارجية، ومشاكل ما بعد الحرب — التي أشار إليها محمد حسين هيكل — متضامنة قوية موحدة.

ويعتقد المنجوري أن السياسة العربية الخارجية، يجب أن تقوم على إنشاء حلف عربي، بمنع انفراد أية دولة عربية في عقد معاهدة مع الدول الكبرى، إلا إذا حققت مصلحة العرب مجتمعين، ويعطيهم الحق في الإشراف على البحرين الأبيض المتوسط والأحمر، يميل المنجوري إلى تسميته: «حلف الشرق الأوسط للأمم العربية»^(٨٢).

وهكذا تبدو آراء المنجوري أكثر شمولاً للجوانب الاقتصادية، وأكثر وعياً للأعيب السياسة الخارجية والأحلاف والمعاهدات والعلاقات الدولية والمشاكل الاقتصادية.

لكننا إذا نظرنا إلى المواقف من الجامعة العربية عموماً، نلاحظ ما يلي:

١ — أقوال السياسيين عموماً لا تعبر عن آرائهم الحقيقية، لأسباب سياسية ودبلوماسية، ولكن أفكار الكتاب أكثر صراحة وموضوعية وشمولاً وعمقاً.

٢ — أجمعت آراء السياسيين على التفاؤل وامتداح الجامعة واعتبارها تحقق طموحات

العرب القومية، ورأوا فيها خطوة ناجحة لا تتعرض للخطر، وإن اعترف بعضهم بوجود صعوبات يُمكن تذليلها، وركزوا على البُعد العالمي والإنساني لها، بعد بُعدها العربي، فمُهمة الجامعة تتعدى الإطار العربي، لتكون لها علاقات فعّالة في المحافل الدولية.

٣ — كان بُعدها الإنساني رُوحياً ثقافياً، وكان بُعدها العالمي سياسياً.

٤ — أكدت بعضُ الآراء على المصلحة العربية العامة، حتى لغير دُول الجامعة، أو على أنَّها بديل عن الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦ م، وعلى أهميتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعلى مُستقبلها.

٥ — كانت آمال غير السياسيين مُرتبطة بما ستُحققه الجامعة، أكثر من رضاهم عن حاضرها، فهي خطوة أولى على الطريق، وأمانى العرب تتجاوز ما جاءت به، وهذه الآمال تشمل النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولها جوانب عربية ودولية وإنسانية، مع الاختلاف على الأولويات.

٦ — الجامعة الإسلامية عندهم رابطة رُوحية، والجامعة العربية رابطة سياسية، ولا تعارض بينهما.

٧ — الحرية لدى بعضهم قبل تحقيق الجامعة، حتى لا تكون مُسخرة لخدمة الأجانب، ومنع بعضهم دُول الجامعة من تحقيق مُعاهدات مُنفردة مع الغرب، ومد بعضهم نفوذ الجامعة لتكوين حلف الشرق الأوسط، الذي يُحقق المكانة السياسية والاقتصادية، ويوسع من سيطرتهم وقوتهم ويضمن مصالحتهم تجاه الدُول الأجنبية.

٨ — مُعظم الكتّاب المصريين يُطلقون على الجامعة أسماء مُختلفة: جامعة البلاد العربية، جامعة الأمم العربية، جامعة الشعوب العربية، جامعة الدُول العربية، مما يُوحى بأنَّ النظرية القومية ومفهوم الوحدة العربية غير ناضجين في أذهانهم.

٩ — الجامعة في نظر بعضهم مُجرد تجانس وتقارب بين شعوب تحتاج إلى التضامن فيما بينها للتغلب على ظُروف ما بعد الحرب السياسية والاقتصادية، وقد ساعدت بريطانيا على تحقيقها، وباركتها أمريكا، فهم يُعطون للغرب دوراً في إنشائها.

■ هوامش الفصل الثاني :

- (١) من حديث مع أحمد قنبر صاحب «النذير» في منزله بحلب في ٧/٩/١٩٨٥ م.
- (٢) «الجهاد العربي» : ٢/١ (٢٧/٣/١٩٤٦ م) : ٤٠١ .
- (٣) م . س : ١ .
- (٤) «الضاد» : ٣/١ (آثار عام ١٩٣١ م) : ١٣١ — ١٣٢ .
- (٥) «الجامعة الإسلامية» : ٣٤/٦ (٧/٢٢/١٩٣٤ م) : ٧ — ٨ .
- (٦) «حديقة التلميذ» : ٦/١ (تشرين الأول عام ١٩٢٤ م) : ٤٧ — ٤٨ .
- (٧) «الحديث» : ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م) : ١٥ — ٢٥ .
- (٨) م . س : ١٦ — ١٧ .
- (٩) «الحديث» : ٩/١٩ — ٨ (آب وأيلول عام ١٩٤٥ م) : ٣٢٣ — ٣٢٢ .
- (١٠) م . س : ٣٢٣ — ٣٢٩ .
- (١١) م . س : ٣٢٩ — ٣٣٠ .
- (١٢) م . س : ٣٣٠ — ٣٣١ .
- (١٣) «الحديث» : ٥/١٤ (أيار عام ١٩٤٠ م) : ٣٧٨ — ٣٧٩ .
- (١٤) «الحديث» : ٨/١٣ (آب عام ١٩٣٩ م) : ٦٤١ — ٦٥٤ .
- (١٥) م . س : ٦٤٣ — ٦٤٤ .
- (١٦) م . س : ٦٤٥ .
- (١٧) م . س : ٦٤٧ — ٦٥٣ .
- (١٨) «الحديث» : ٤/٢٠ (نيسان عام ١٩٤٦ م) : ٢١٣ — ٢٢٠ ، ٢٣٧ — ٢٣٨ .
- (١٩) م . س : ٢١٩ — ٢٢٠ .
- (٢٠) م . س : ٢٣٧ .
- (٢١) م . س : ٢٧٧ — ٢٧٨ .
- (٢٢) «الأهالي» : ١٨٤/٢ (٨/١٢/١٩٣٠ م) : ١ .
- (٢٣) «الحديث» : ٧/١١ (تموز عام ١٩٣٧ م) : ٤٨١ — ٤٨٦ .
- (٢٤) م . س : ٤٨٥ — ٤٨٦ .
- (٢٥) م . س : ٤٨٦ .
- (٢٦) م . س : ٥٠٨ — ٥١٢ ، ٥٢٧ — ٥٣٢ .
- (٢٧) م . س : ٥٣٢ .
- (٢٨) «الجهاد» : ١٣٥٨/١٨ (٥/١٧/١٩٤٥ م) : ١ — ٣ .
- (٢٩) «الجامعة الإسلامية» : ١٤٠/١٦ — ١٤٤ (٤/٢٢/١٩٤٤ م) : ٣٦ — ٣٧ .
- (٣٠) م . س : ٣٦ .

- (٣١) «الجامعة الإسلامية»: ١٤٠/١٦ — ١٤٤/٤/٢٢ (م) : ٣٧ .
- (٣٢) «الجامعة الإسلامية»: ١٨٣/١٧ — ١٨٥/٥/١٢ (م) : ٧٤ .
- (٣٣) «الشهباء»: ٣/١٠ (تموز عام ١٩٣٥ م) : ١٠٣ — ١٠٤ .
- (٣٤) «الحديث»: ١٩/٥ — ٦ (أيار وحُزيران ١٩٤٥ م) : ٢٣١ — ٢٣٢ .
- (٣٥) «الضاد»: ١٤/١ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٤ م) : ٩ — ١١ .
- (٣٦) «الشهباء»: ١٢/٢ (حُزيران عام ١٩٣٧ م) : ٦٥ — ٦٩ .
- (٣٧) «الراوي»: ٥١ (١٠/٢٩/١٩٤٠ م) .
- «الحديث»: ١٥/١ (كانون الثاني عام ١٩٤١ م) : ٤ — ٦ .
- (٣٨) م . س : ٥ .
- (٣٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٧٥/١٧ — ١٧٨/٣/١٥ (م) : ٤٤ — ٤٥ .
- (٤٠) «الضاد»: ١٤/١ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٤ م) : ١٣ — ١٦ .
- (٤١) م . س : ١٣ .
- (٤٢) «الجامعة الإسلامية»: ١٩٨/١٧ — ٢٠١/٩/٣ (م) : ١٤٠ — ١٤١ .
- (٤٣) م . س : ١٤١ .
- (٤٤) «الحديث»: ٢٠/١ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م) : ٩٨ — ١٠٤ .
- (٤٥) «الجهاد»: ١١/٥٣٨ (١٠/١/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٤٦) «الوقت»: ٨/٤٧٢ (١١/٩/١٩٣٢ م) : نقلًا عن جريدة «النداء» البيروتية .
- (٤٧) «الأهالي»: ٢/٢٠٧ (١٤/١٠/١٩٣٠ م) : ١ .
- (٤٨) «النهضة»: ٧/٦٤٩ (٢٧/١٠/١٩٢٥ م) : ٢ .
- (٤٩) «الجهاد»: ١١/٥٨١ (٢٧/٤/١٩٣٨ م) .
- (٥٠) تأليف فؤاد خليل مفرج، من العاملين في المكتب العربي القومي في دمشق، وقد صكّر في ١٨٧ صفحة .
- (٥١) «الجهاد»: ١١/٥٣٦ (٥/١/١٩٣٨ م) : ١ — ٣ .
- (٥٢) م . س : ١ .
- (٥٣) «الجامعة الإسلامية»: ١٨/٢٢٤ — ٢٢٧ (نيسان عام ١٩٤٦ م) : ٤٤ — ٤٦ .
- (٥٤) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٩٤ — ١٩٧/٨/١٥ (م) : ١٣٥ .
- (٥٥) م . س : ١٣٣ .
- (٥٦) «الجهاد العربي»: ١/٨ (٣/٤/١٩٤٦ م) : ١ .
- (٥٧) «الجهاد العربي»: ١/٩ (٥/٤/١٩٤٦ م) : ١ — ٤ .
- (٥٨) «الأهالي»: ٢/١٧٠ (٦/٧/١٩٣٠ م) : ١ .
- (٥٩) «الجهاد»: ١١/٥٣٨ (١٠/١/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٦٠) «الحديث»: ١٣/٣ (آثار عام ١٩٣٨ م) : ٢٢٣ .
- (٦١) «الحديث»: ١٣/١ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م) : ٣٩ — ٤٤ .

- (٦٢) م. س: ٣٩ — ٤٣ .
- (٦٣) «الحديث»: ٣/١٣ (آثار عام ١٩٣٩ م): ٢٢١ — ٢٢٧ .
- (٦٤) م. س: ٢٢٢ .
- (٦٥) م. س: ٢٢١ — ٢٢٢ .
- (٦٦) م. س: ٢٢٣ — ٢٢٤ .
- (٦٧) م. س: ٢٢٦ .
- (٦٨) «الحديث»: ٢/١٨ (شباط عام ١٩٤٤ م): ٩٣ — ٩٩ .
- (٦٩) م. س: ٩٨ — ٩٩ .
- (٧٠) «الحديث»: ٣/١٣ (آثار عام ١٩٣٩ م): ٢٢٦ .
- (٧١) «المرأة»: ١/٩ — ١٠ (١٩٣١/٧/٣١ م): ٢٦٧ — ٢٧١ .
- (٧٢) م. س: ٢٦٩ — ٢٧٠ .
- (٧٣) «الحديث»: ١/١٩ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ١ — ٤ .
- (٧٤) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٧٩ — ١٨٢ (١٩٤٥/٤/١٢ م): ٥٥ .
- (٧٥) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٨٣ — ١٨٥ (١٩٤٥/٥/١٢ م): ٧٤ .
- (٧٦) «الحديث»: ١/١٩ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ٥ — ١٧ .
- (٧٧) م. س: ٥ — ٧ .
- (٧٨) م. س: ٨ .
- (٧٩) م. س: ٩ — ١٠ .
- (٨٠) صاحب «المُصور» المُحتجِية، وكان فارس غر ياشا صاحب «المُقتطف» قد كَلَّفَهُ بِرِئاسة تحرير «المُقتطف» بعد اعتزال بشر فارس .
- (٨١) «الحديث»: ١/١٩ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ١١ — ١٣ .
- (٨٢) م. س: ١٣ — ١٧ .

الفصل الثالث

المسألة الشرقية

لقد فضلتُ أن أُطلق اسم « النزعة الشرقية » على هذا الشعور بالانتماء إلى الشرق والدفاع عنه، مُقابل ما يُواجهه من تحديات سياسية وحضارية، يُمثلها الغرب، ورأيتُ أن اسم « الجامعة الشرقية » لا مُبرر له عملياً، متفقاً في ذلك مع عبد الرحمن الشهبندر، حين قال: « أمّا الجامعة الشرقية فهي كلمة لا معنى لها من الوجهة الجنسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية »^(١).

الجامعة الشرقية إنما هي في نظري حلف سياسي، أو تعاون يحمل شكلاً من الأشكال، يقوم بين بعض الدول الشرقية، قد تكون جميعها عربية، فيكون الحلف حينئذ عربياً، وقد تكون جميعها إسلامية، فيكون الحلف حينئذ إسلامياً، وقد لا تكون هذه الدول عربية أو إسلامية جميعها، وحينئذ لا نجد لها إلا اسم « الجامعة الشرقية » أو « الحلف الشرقي »، وهو ما سعى مصطفى كمال إلى تحقيقه عام ١٩٣٨ م^(٢).

أمّا النزعة الشرقية فشيء مختلف تماماً، إنه شعور بالمواجهة والمنافسة والتحدي والدفاع عن الشخصية الحضارية، يقوم به الشرق تجاه الغرب، لا علاقة له بسياسة الدول وأحلافها، بل بمشاعر سكان الشرق جميعاً. وقد يكون هذا الشعور ناجماً عن عُصور من سيطرة الغرب السياسية والعسكرية والاستعمارية على بلاد الشرق، وتحكمه في مواردها وثرواتها وطُرق مُواصلاتها وتجاريتها، وسيطرته من خلال هذا التحكم، على شعوبها المغلوبة على أمرها، وتسييرها وفق مصالحه الخاصة. وقد يكون ناجماً عن الإحساس بتخلف الشرق، أمام ما يتمتع به الغرب من ازدهار وتفوق علمي وحضاري وفكري. وقد يكون ناجماً عن الأمرين معاً، وهو الأصح،

ويترب على هذا الشعور رغبة الشرقيين في النهوض والقيام بالدور التاريخي الذي قاموا به في الماضي، ويرون بأنهم مؤهلون للقيام به مجدداً في الحاضر، وهنا تتعدد مواقف الشرقيين من الغرب، وتختلف درجة تعاملهم معه، وأخذهم عنه، وبُعدهم أو قُرْبهم منه.

ورغم ورود النزعة الشرقية بهذا المعنى كثيراً في الصحافة الحلبية، إلا أن الوعي الفكري لم يكن قد نَضَجَ بعد في أذهان الغالبية العظمى من الناس، إلى حد يجعلهم يميزون بين مفهوم الأمة، ومفهوم الشعب، أو بين الانتماء الوطني أو القومي أو الديني أو الشرقي، ولهذا كُنْتُ تجد الكثيرين حتى المفكرين منهم، يُخلطون أحياناً بين هذه التسميات والانتماءات، ويُطلقون اسم النزعة الشرقية، من حيث يقصدون النزعة القومية أو الوطنية أو الدينية، ويُسمون اليقظة العربية أو النهضة الإسلامية نهضة الشرق، ويقعون في هفوات يغفروا لهم حسن نيتهم، ولهم في ذلك عذرهم، فما ينطبق على أي بلد عربي أو إسلامي ينطبق على معظم بلاد الشرق، فالظروف واحدة، والمُعاناة واحدة، والواقع مُتشابه، والمستقبل يكاد يكون مُشترَكَ.

ولهذا رأيْتُ أن أتحدث عن النزعة الشرقية، بشيء من التفصيل، ثم أتحدث عن نهضة الشرق، قاصداً بذلك أن أتحدث عن النهضة العربية والإسلامية.

أولاً — نشوء النزعة الشرقية :

أ — ظَهَرَت النزعة الشرقية مع بداية الاحتكاك بين الشرق والغرب، وكان لموقع سورية المتوسط أثره في إتمام عملية التفاعل بين الحضارات الغربية والشرقية، مُضْفِيَةً عليها صبغتها الخاصة، «حتى أنه لو لم تكن سورية، لما انتشرت اعتقادات الآشوريين في معظم البلاد الغربية»^(٣). هذا ما يعتقده إلياس صواف في مقالته: «عقائد السُوريين في الحضارة الرومانية»^(٤).

ب — لكن حافظ الجمالي يرى في مقالته: «تنازع الحضارات»^(٥)، أن هذا الاحتكاك والتفاعل بين الشرق والغرب، هو وجه من وجوه التنازع الشامل بين الحضارات على اختلافها، التي تُحاول أن تسود في هذا العالم.

إن قيم الحضارة عالمية بطبيعتها، إلا أن الجمالي يرى لكل حضارة قيمة خاصة تتألف من مجموعتين مادية وروحية، تُقابل تلاؤم الإنسان مع مُحيطة المادي ومُحيطة الاجتماعي. وعدا هذه القيم، فلكل حضارة عصر ذهبي يتحقق فيه إنسجامها الداخلي والذاتي، فمما إن ينقضي

عمر الحضارة، إلا وتحل محلها حضارة أكثر منها شباباً وقوة وقدرة على البقاء، ومن الاتصال بين الحضارات القديمة والحديثة ينشأ الخلاف بينها والتنازع على البقاء، وتكون النتيجة لصالح الحضارة الحديثة لأنها الأقوى، ولأن لها ميزات ثلاث: حيويتها، منطقيتها، كونها مرحلة تاريخية ناجمة عما سبقها، مُمهدة لما يليها من الحضارات.

ويذهب الجمالي أيضاً إلى أن حضارتنا نفسها تُعاني صراعاً بين قيمها القديمة، وقيمها الحديثة التي تدور حول جملة من المعضلات المعاصرة: المرأة، الدين، الأخلاق، الأدب. — وفي حين يرى الجمالي أن الاحتكاك بين الشرق والغرب قد تمَّ عبر صراع الحضارات، فإنَّ فيليب حتى يراه حدثاً من ثلاثة أحداث مترابطة، يعتبرها أهم ما جرى في تاريخ الشرق العربي الحديث، وهي: احتكاك العقلية الشرقية بالفكر الغربي، ونُشوء النهضة القومية العربية، والسعي نحو التفاهم بين الشعوب الناطقة بالضاد وربطها في جامعة واحدة.

ويُعين حتى بداية الاحتكاك بغزوة نابليون لمصر عام ١٧٩٨ م، التي نجمت عنها حركة فكرية أوروبية، ما لبثت أن جرت وراءها حركة سياسية قومية شاملة، تستوحي من الماضي، وتتطلع إلى المستقبل^(٧).

وهكذا، كما يقول طه حسين، فقد نشأت عن هذا الاحتكاك حياة حديثة، جديدة في مثلها السياسية ثم الأدبية^(٨).

ثانياً — بين الحضارتين الشرقية والغربية:

لقد تمَّ الاحتكاك بين الشرق والغرب، بين عقليتين مختلفتين، وحضارتين متمايزتين، فعلام تقوم هاتان الحضارتان؟

أ— يُعرِّف محمد الحكيم في الجزء الأول من مقالته: «نهضة الشرق»، كلاً من الشرق والغرب، ويحدد ما يمتاز به كل منهما، فيقول:

إن كلمة الشرق تُطلق على أمم آسيا وأفريقيا أجمع، التي كان لها في القديم أعظم المدنيات، وأبهر الحضارات، ولو كان بعضها في أقصى المغرب، ثم تردت في مهاوي الهبوط. «وتُطلق كلمة الغرب على مهد تلك الأمم الناهضة»، «ولو كان بعضها كـ(روسيا)، أقرب إلى الشرق من (مراكش)، وألصق بها منها».

. ويوضح الحكيم صفات الأمم الشرقية، بأنها تمتُّ إلى بعضها بصلات العادات والتقاليد والنسب والمَحَسَب والمجد. وإن اختلفت أديانها، وبعض عاداتها، «فهي لا تكاد تُذكر بالنسبة إلى تباينها مع عادات الأمم الغربية وتقاليدها».

إنَّ الرُّوحَ الشرقيَّةَ نقيَّةً، لا تُشوبها غياهب الغرب المُكفَّهرة. وإنَّ مدنِيَّات الشرق السالفة، التي استمدت معيَّنها من مُختلف الأديان السماوية، ثم تطورت، قد ألفت بين صِفاته، وكوَّنت منه أُمَّةً واحدةً، وهذه أعظم ميزة له^(٨).

ب — لا يتعدُّ رينيه دوسو عُضْوُ المُجمع العلمي الفرنسي، في خطاب عن «المدنية الفينيقية»، ألقاهُ بمناسبة افتتاح دورة ١٩٢٦ — ١٩٢٧ م لمُجمع النقوش والآثار في باريس، وقامَ نعيم الإنطاكي بتعريبه، عمَّا ذكره الحكيم عن تقاليد الشرق وصلاته، ووشائج النسب والقُرْبى عند شعوبه، حينَ يقول:

«يجب أن لا ننظر إلى الشرق السامي القديم نظرنا إلى المدنِيَّات الغربية، فإنَّ الشرق ثابت التقاليد، دائمُ المُحافظة على مُعتقداته ومذاهبه ومبادئه التي يصعب علينا فهم كنهها»، أمَّا الغرب فمتقلب التقاليد، مُتغير المُعتقدات^(٩).

ج — في الوقت الذي نجد فيه آدمون رباط خريج معهد العلوم السياسية في باريس يقر بأضمحلال الديمقراطية الحرة في الغرب^(١٠)، يُطالعنا كاظم الداغستاني بمقالة مُختلفة تماماً، عنوانها: «حُرِّيَّة الرأي في الشرق العربي»^(١١)، ينكُرُ فيها وجود الديمقراطية والفكر الحر في الشرق، ويعترف بوجودهما في الغرب، فهو لا يرى في الواقع ما يدلُّ على وجود حُرِّيَّة الرأي في الشرق، رغم أنَّ حُقوقه ونُظمه تؤيدها. بينما يُورد صُوراً كثيرة «لما كانت عليه حُرِّيَّة الرأي وجراة التفكير في الغرب حوالي القرون الوسطى وأواخرها».

وليس معنى ذلك أنَّ الشرق مُحتاج لمئات من السنين ليُدرك ما وصل إليه الغرب في إبداء الرأي، فالتطور الاجتماعي الذي ازداد باختلاف وسائط العصر، يجب أن يجعل الشرق يجتازُ مرحلته الحاضرة، فظهر فيه حُرِّيَّة الفكر التي ظهَرت في غيره من الأمم^(١٢).

د — لعلَّ أبرز الفُروق بين الشرق والغرب التي لحظتها الصحافة الحليَّة هي رُوحانيَّة الشرق، ومادية الغرب، وما يدورُ حولهما.

— في لقاء أجرته مجلة «الحديث» مع المستشرق الألماني البارون فون أوبنهايم، أثناء

مُروءه بحلب^(١٣)، ذكر أن للشرق تراثاً روحياً، يجب المحافظة عليه، ودعا العرب للمساعدة في نشر تراثهم من المخطوطات، والمشاركة في ترجمتها، وأن يقوم كل أديب بكتابة تاريخ مدينته وعائلته، مستفيداً من أساليب الغربيين في الكتابة والدراسة^(١٤)، وطالب السوريين بالمحافظة على آثار بلادهم الغنية^(١٥).

وأضاف أوبنهايم مقارناً:

«لقد خسر الغرب كثيراً من هذه المظاهر، وهو وإن توفرت لديه الحياة الصناعية، إلا أن ماديتُه أفقدته كثيراً من هذه المعنويات التي تطبع الشرق، هذه الحياة اللذيذة التي أحبها، وأتمناها للغرب»^(١٦).

— وهذه الفكرة تطرّق إليها المُحامى راجي الراعي، في مقالته: «من قطرات الراعي»^(١٧)، أظهر فيها تمجيده للنزعة الشرقية، وانتهاء الصادق إليها، «فالغرب هو المادة، والشرق هو الروح»، وسبق المادّة عبدة مقهورة للروح. «الغرب هو العلم، والشرق هو الفن، الغرب هو الدماغ، والشرق هو القلب»^(١٨).

— نشر سامي الكيالي رسالة وردت إليه من صديق له بالقاهرة^(١٩)، يتكلم فيها على كتابه عن طاغور، الذي يتحدث في فصله الأول عن «دعوة الشرق الروحية» التي تدعو إلى الحب والرفق، ويذم المدينة الغربية القائمة على الأنانية والمباذير الخطيرة الهدامة، من استعمار وبلشفة وتعاليم اجتماعية فاسدة، ويرى أنها ستتهار لأنها قائمة على عناصر الشر. وعلى العكس فإنه يعتقد أن دعوة الشرق الحبيب، دعوة الحب العام، ستُهيمن على الحياة^(٢٠).

— تكلم سامي الكيالي، أيضاً عن هذا الموضوع، في مقالات عديدة، منها مقالة بعنوان: «حضارة المادة وحضارة الروح»^(٢١)، معتبراً أن الحريين العالميتين قد كشفتا للناس زيف الحضارة الغربية المادية، التي سببت الشقاء الذي تُعاني منه الإنسانية، مُثنيّاً على حضارة الشرق الروحية، وفي مُقدمتها الحضارة الإسلامية، مُؤيداً دعوة مُفكري الشرق كطاغور وغاندي، بالعودة إلى روحانية جديدة مُستمدّة من ديانات الشرق وفلسفاته، لأن الإنسان في الشرق أميل إلى الإنسانية الصافية من أخيه في الغرب.

«هذا الشقاء الذي تُعانيه الإنسانية في ظلال حضارة الغرب، هو الذي جعل بعض

المُفكرين يلمعُ إلى قيم الحضارة الشرقية، ترى الحضارة الإسلامية مثلاً، بما انطوت عليه من مبادئ وتعاليم وأسس إنسانية سامية، هي التي تستطيع أن تنشئ البشرية من مزلقها، ومما هي فيه من مدلهجات الأحداث»^(٢٢).

— فهل في وسع الحضارة الإسلامية، أن تلعب في هذا العصر المادي، والمسلمون في ضعف وتفكك، ما لعبته على مسرح الشرق في الماضي؟

يُجيب محمد حسين هيكل بأن ذلك ممكن، بإحياء الثقافة الإسلامية على صورة علمية جامعية صحيحة، وهذه الصورة «ليست بنت الغرب وحضارته الحديثة، بل لقد كانت كذلك أساس علم الحضارة الإسلامية، إبان ازدهارها»، تُشاركه في هذا الرأي طائفة من العلماء الغربيين^(٢٣).

ويُجيب المُستشرق الفرنسي مسينيون، بأن يُلخص أدب الإسلام الاجتماعي، مُظهراً أن الإسلام يقف به موقفاً وسطاً بين البورجوازية والرأسمالية والشيوعية^(٢٤).

إذن، هل يتخلّى أتباع النزعة الشرقية عن الحضارة الغربية الحديثة؟ ويرتدون إلى حضارتهم السالفة، وفي مُقدمتها الحضارة الإسلامية؟ أم يقطعون صلاتهم بالتراث، وينهلون من الحضارة الغربية المُعاصرة؟

يتبنى سامي الكيالي موقفاً وسطاً، يقفه المُفكرون الشرقيون، لا يقول بالتخلي عن الحضارة الحديثة، فهي قد تكاملت في جميع ظواهرها، ولم تعد ملكاً للأوروبيين وحدهم، لكنه يرى «أن تكاملها قد زاد عن الحد، حتى أصبحت خطراً مُخيفاً على البشرية، ولهذا يهيبُ بالمُفكرين أن يسعوا إلى حضارة جديدة، تكبح جماحها، يلعب الشرق فيها دوره من جديد، تكون الغلبة فيها لحضارة الروح، وهذا ما يُشير به بعض مُفكري الشرق والغرب»^(٢٥).

— يُلح سامي الكيالي على حاجة العالم إلى الغذاء الروحي المتمثل في الحضارات الشرقية في مقالة أخرى بعنوان: «العالم المضطرب بين المادية والروحانية»^(٢٦).

— يؤكد زاد هاكسدهان في مقاله: «حضارة المُستقبل» الذي عرّبه ولخصه كامل صموئيل مسيحه^(٢٧)، الدعوة إلى حضارة جديدة، تلعب القيم الروحية الشرقية فيها دوراً مُهماً، لكنّ سدهان لا يرى فروقاً تامة بين الغرب والشرق، كما يفعل الكيالي وغيره، بل يرى بينهما كثيراً

من عناصر الوحدة والائتلاف .

١ — يرى سهنان أن الحضارة المعاصرة تمر في إحدى أزماتها الخطيرة ، وأن كثيراً من القيم السائدة ، أصبحت عرضة للتبديل ، وأصبح الناس يتطلعون إلى عصر جديد .

٢ — إن العلم الحديث من أهم أسباب اضطراب الحياة ، لأن تقدمه أكبر من قدرة الناس على التكيف معه .

٣ — العالم كله يسير في اتجاه واحد نحو التنسيق والتوحيد ، لكن أوروبا وأمريكا تسيران بأسرع من آسيا وأفريقيا .

٤ — سبب اضطراب الشرق شعوره بأن عليه ، إذا أراد أن يقاوم الاضمحلال ، أن يقف مع الغرب الذي تفوق عليه بروح المغامرة وقوة التنظيم .

٥ — لا خلاف بين الشرق والغرب ، فإن كثيراً من العوامل ساعدت على زيادة التوحيد ، وتبادل المنافع ، وتوسيع العلاقات ، لكن الإنسانية ظلت مفتقرة إلى الروح ، فجسم الإنسانية واحد ، ولكن عقلها ليس واحداً .

٦ — إن ما يقوله سبنجلر عن مرور الحضارة الغربية اليوم في دور الشيخوخة ، صحيح ، فالحضارات الإقليمية بدأت تضمحل ، لتقوم مكانها حضارة جديدة ، تشمل الجنس الإنساني كله .

٧ — إن الحضارات القديمة والحضارات الإقليمية ، لا يمكن أن تكون بديلاً عن حضارة المستقبل ، التي يجب أن تنشأ عن وجهة جديدة عامة من الإنسان والحياة والإنسانية .

٨ — لا تعني الحضارة الجديدة ، أن يتكلم سكان العالم لغة واحدة ، أو يعتقدوا ديناً واحداً ، أو يخضعوا لحكومة واحدة ، أو يتطبعوا بعادات واحدة ، أو سلوك واحد ، فيكفي الحضارات العظمى نجاحاً أنها وحدت بين أجناس ذات مثل عليا مختلفة ، وأمزجة متباينة . وحضارة المستقبل ستقوم « على التعاون لا على التشابه ، وعلى التسوية والتكيف لا على التقليد والمحاكاة ، وعلى الاحتمال والتسامح لا على الإطلاق والاستبداد » (٢٨) .

هـ — الفروق بين الشرق والغرب لم تكن دائماً لصالح الشرق ، فإن بعض الكُتّاب نظروا إلى

مساوىء الشرق، وقارنوا بينها وبين محاسن الغرب .

— سامي الكيالي، في مقاله: «كيف يُخلق الثُبوغ؟» مَيَزَ بين اهتمام الغرب بالفكر والكفاءات والعقريات والثُبوغ، وإهمال الشرق لها^(٢٩).

— ورأى ميشيل عفلق في مقاله: «سر باريس»^(٣٠)، في باريس مثلاً للحضارة الغربية، وتحدث عن انطباعاته فيها، مُبيناً الفرق بين الشرق الذي تُثقله التقاليد، والغرب الذي تحرَّر منها، وانطلق إلى الأمام^(٣١).

— وتناول محمد لطفي جمعة موضوعاً آخر، هو موضوع الاغتيال السياسي، فقد علّق على مصرع عبد الرحمن الشهبندر، تحت عنوان: «في نقطة الاغتيال السياسي»^(٣٢)، فرأى أن القتل السياسي في الشرق تنفيذ خاطيء لفكرة قد تكون صحيحة، فالأوروبي يلجأ إلى النظم السياسية، لإبعاد رجل ما عن السُّلطة، حرصاً منه على الرجال والمواهب، أما الشرقي، فلجهله، لا يهتم بعواقب الفقر بالرجال، بل يعود بالمُجتمع الشرقي مئات من السنين إلى الوراء، إلى طور القبيلة، مدفوعاً بالرغبة في الانتقام^(٣٣).

ثالثاً — اتجاهات النزعة الشرقية :

أ — برزت النزعة الشرقية أكثر ما برزت في مجلة «الحديث»، ولم يكن ذلك مُصادفةً، فإن توطيد التفاعل بين الثقافتين الشرقية والغربية كان سبباً من أسباب إصدار المجلة، وقد صرّح سامي الكيالي بذلك، في مُفتتح العام الثاني لمجلته، في مقال بعنوان: «بين عام وعام»^(٣٤). واستطاعت المجلة «بما نشرته لزعماء التفكير الحر في الشرق والغرب، أن تهدم كثيراً من العادات السيئة والعُزُعبلات»، وأن ترفع مُستوى سُورية، وتوطد العلاقات الأدبية بين البلاد العربية، وخصوصاً مصر^(٣٥).

ب — ومن السهل أن يُلاحظ المُتتبع لمجلة «الحديث» حماسها للنزعة الشرقية، وإعجابها بروادها، وفي مُقدمتهم شاعر الهند رابندرانات طاغور، فقد نشرت كثيراً من شعره وأقواله وآرائه في الحضارتين الشرقية والغربية، وأصدرت عدداً خاصاً مُقتطفاً من كتاب محمود المنجوري عنه^(٣٦).

وتقوم النزعة الشرقية عند طاغور على المبادئ التالية :

١ — اعترافه بالمدينة الغربية، وحرصه على ما فيها من دُخْر ثقافي لا يُعْوَض، وإشفاقه عليها من الانهيار، تحت ضغط التيارات العنيفة الجارفة، ومنها الفاشية والشيوعية، واستنكار هذا العُنْف في أي مظهر من مظاهره^(٣٧).

٢ — دعوته إلى «جامعة شرقية» تقف في وجه «الجامعة الغربية». فهو كما يقول بشر فارس في مقالته: «جامعة شرقية يُنشئها طاغور»^(٣٨): «رجل عمل بجانب استرساله في آفاق العالم العلوي، وانسراحه في التجارب الصوفية»^(٣٩).

٣ — دعوته إلى الأخذ من الثقافة الغربية، إلى الحد الذي لا يجعلها تغزو فكرنا القومي، بل نتلقاها، ونتنفّع بها، بعد أن نُعزّز عناصر ثقافتنا الخاصة^(٤٠).

ج — وفي حين حدد طاغور موقفه من التيارات الثقافية الوافدة من الغرب إلى الشرق فحسب، ولم يحسب حساباً لما يُمكن أن يأخذُه الغرب من الشرق، سيوى أن يُحصن الشرق نفسه ضد تيارات الغزو الفكري، فإن دعوة أمين الريحاني إلى تقديم الحضارة الشرقية تقوم:

١ — على ضرورة قيام تفاعل وتأثير متبادل بين الشرق والغرب. وقد أوضح سامي الكيالي هذا الأمر، حين تحدّث عن «أمين الريحاني المُفكر الأديب المُصلح الفيلسوف الحر»^(٤١)، الذي «نقل إلى الغربيين والأمريكيين أصفى بُلور الشرق»، وذكر قوله عن نفسه: «إنني غربي مُتفرنج في الشرق، وشرقي قح في بلاد الفرنجة»^(٤٢).

وهكذا كانت حياة الريحاني كما وصفها عمر الفاخوري، رحلتين، «رحلة إلى الشرق، ورحلة إلى الغرب»، وكان هو «الكوة المفتوحة بين الشرق والغرب»^(٤٣).

٢ — على الإغراق في الحركة التجديدية المُعاصرة، مع إنكار الثراث، وقطع الصلة بالماضي، لأنّه نكبات وويلات. ورأيه هذا يُخالف رأي مي زيادة في الشرق، الذي شرحته جانيت ثوفل إحدى عضوات الرابطة الأدبية الشمالية، في مقالها: «مي»^(٤٤)، بقولها: إن مي يثور فيها الحنين إلى الأجداد، ولكن على سبيل الذكرى، لا على سبيل الانتصار للقديم، والدعوة إلى الجمود، لأنّ مي في طليعة المُجددين أسلوباً وفكرة^(٤٥).

د — ويأتي المُستشرق الفرنسي غوستاف لوبون في طليعة المُفكرين الغربيين الذين أنصفوا الحضارات الشرقية، وأعطوها حقها من الدراسة والتكريم، ولقد أحدث كتابه «حضارة

العرب» صدىً واسعاً من الإعجاب لدى أصحاب النزعة الشرقية، الذين ازداد إعجابهم بلويون، حين قام محمد عادل زعير بتعريب كتابه «روح السياسة»، وعلقت إحدى الصحف الحلبية آنذ بقولها:

لم تُنح لمؤلف غربي الحُطوة التي نالها لويون عند الشرقيين، ومَرَد ذلك توسعهُ في طَرَق المواضيع التي تتناول نهضة الشرق، ومشاعر الثورة لدى شعوبه على النُظم الأوتوقراطية القديمة، ورغبتهم في الحياة الحرة الكريمة التي تنعم بها أكثر شعوب الغرب، وهي مواضيع يهتم لها الشرق ويُقبل على قراءتها^(٤٧).

هـ — وعلى العموم فقد توزعت النزعة الشرقية في عدة اتجاهات، يُحددها موقفها من كل من الشرق والغرب.

١ — ليس الخطر دائماً قادمًا من الغرب نحو الشرق، فإنَّ ثمة خطراً حقيقياً على الغرب، هو استقلال الشرق الاقتصادي عنه.

وضَّح حبيب إبراهيم هذه الوجهة الاقتصادية للقضية الشرقية، في مقالته: «الوطنية أم الاقتصاد»^(٤٨)، فقد ردَّ على ما قاله الفيلسوف الانكليزي برتراند رسل، من أنَّ الوطنية هي أكبر ضربة ستقضي على المدنية الغربية، ما لم يُحاول المُفكرون والسياسيون الغربيون تلافي الأمر^(٤٩).

حدَّد إبراهيم معنى الوطنية الشرقية، بأنَّها وطنية دفاعية تعني حُب الوطن، وهي ليست وطنية هُجومية كالتي يتخوفها أمثال رسل، وبأنَّ الذين يتزعمونها هم رجال العلم والدين لا رجال الحرب.

إذن، لا خطر على الغرب من وطنية الشرق، بل الخطر الحقيقي هو استقلال الشرق اقتصادياً عن الغرب، ودُخوله في طور الصناعة الميكانيكية، وسد حاجاته الصناعية بنفسه، وهو ما يتخوف منه بعضُ كُتَّاب الغرب.

إنَّه يُمثِّل مرحلة لا بُدَّ من اجتيازها، فطالما أنَّ الزراعة لا تكفي لإنتاج مدنية، يُجابه الشرق بها الغرب، فلا بُدَّ من تعميم الصناعة الميكانيكية في آسيا وأفريقيا، لتسوية المشاكل الاجتماعية في العالم أجمع، ولا سبيل لذلك ما لم تُحل مشكلة فرق الكلفة في صنع المصنوعات المُختلفة عالمياً، وبعد رفع مُستوى الصانع في البلاد المُتأخرة، يقترب العالم من الحياة الاجتماعية

المُرضية .

هذا هو الخطر الشرقي الذي يُهدد الغرب ، إضافة إلى خطر الوحدة العربية والوحدة الإسلامية ، لكنه خطر يُهدد المُتخمين ، لا الأَكثية من فقراء العالم ، «إنَّه الطريق الوحيدة للسعادة الاقتصادية التي ينشدها المُفكرون الحقيقيون من غربيين وشرقيين لهذا العالم التعسّ الشقي»^(٩٩) .

٢ — حاولت مجلة «الشهباء» أن تُوجد الصلة بين توجهات النظام الفاشي في إيطاليا ، وبين تقاليد الشرق الأخلاقية العريقة ، وقد رأت المجلة في الإصلاحات التي أدخلها موسوليني ، وفي إلغائه لبعض العادات المُستهجنة في بلاده ، ومن ضمنها مُسابقات الجمال — التي تفتشت في بلادنا أيضاً — اقتراباً من القيم الروحية الدينية والتقاليد والعادات الشرقية^(١٠٠) .

وأكد موسوليني نفسه هذه الصلة التي تربطه بالشرق في خطابه الذي ألقاه في معرض باري في ٦/٩/١٩٣٤ م^(١٠١) .

٣ — برز اتجاه يُمجّد الغرب ، ويرى في حضارته مورداً ثقافياً لا ينضب ، يجب على الشرق أن ينهل منه ، ليتمكن من التطور . هذا الاتجاه ظهر بشكل خاص لدى بعض الكُتّاب المصريين .

أ — يوضح سامي الكيالي مُعلقاً على كتاب لطفه حسين^(١٠٢) ، في مقاله : «مُستقبل الثقافة في مصر»^(١٠٣) ، موقف طه حسين من الحضارة الغربية ، الذي يقوم على أن مصر ذات التاريخ الثقافي ، يجب أن تندفع في تيار التطور ، لتحفظ التوازن بين ماضيها وحاضرها ، لأن «مُستقبل الثقافة في مصر مُرتبط بماضيها البعيد» ، الذي خالطت فيه مصر الفكر الغربي .

ينكر طه حسين على مصر أن تكون شرقية ، دون أن يُجردها من شرقيتها ، «بل يؤكد مصريتها ، ونزعتها الغربية في التطور ، ثم يؤكد أن لا فرق بين المصري والأوروبي في العقلية والمُثل العليا»^(١٠٤) .

ب — ويوضح إسماعيل أحمد أدهم موقف حسين فوزي في كتابه «سندباد عصري»^(١٠٥) من حضارة الغرب ، فيرى في الكتاب ثورة على الشرق وتمجيداً للغرب ، ويعترف فوزي بأنه قضى أهم أدوار حياته في أوروبا ، ودَرَج على حُب الغرب ، والإعجاب بحضارته ، فلما عاد إلى

الشرق - «استحالة الحب والإعجاب إيماناً بكل ما هو غربي»^(٥٦).

جـ — ويُعتبر توفيق الحكيم من أنصار هذا الاتجاه، وهو لا يرى مناصاً من خضوع العالم كله خضوعاً تاماً لتفوق الحضارة الغربية التي لا يمكن تجاهلها، وينظر إلى هذا التفوق من زاوية الأدب، إذ يقول في مقالته: «مدى تأثير الأدب الأوروبي الحديث في أدبنا العربي»^(٥٧):

لعل الحضارة الأوروبية التي تُهيمن اليوم على العالم، أشد الحضارات نفوذاً في الشعور، ولذلك كان من الطبيعي للشرق الأدنى أن يتأثر بها، وبديهي أن الأدب العربي الحديث قد تأثر أيضاً بالفكر الأوروبي، لأنه إذا أراد أن يحيا ويتنشر، ينبغي له أن يتأثر بالحضارة الموجودة الحية^(٥٨).

يستدرك الحكيم فيقول: «إن التأثير هو باللباس الأدبي الشائع»، و«فرق بين اللباس والزي، والروح والشخصية، لذلك يُخاطب أدباء العربية الحديثة، قائلًا: «لا تخشوا مُطلقاً من إلباس أفكاركم الأثواب الأوروبية، على شرط أن يكون طابعها وروحها شرقياً محضاً»، فالشخصية تخصكم، أما الرداء فملك للحضارة كلها»^(٥٩).

٤ — وثمة اتجاه بارز وقف من الحضارة الغربية موقف المُعجب الجذر، ورأى أن من الضرورة بمكان أن يفتح الشرق نوافذه لرياح الحضارة الغربية، ولكن بقدر، وبشكل لا يجعلها تطمس هويته الشرقية، أو تقطع جذوره مع تراثه.

أ — يطلب سامي الكيالي في مقالته: «صيحة في آذان الشباب»^(٦٠) من الشباب أن يقوموا بدورهم في الانقلاب الفكري الذي تمر به الأمم الشرقية، لكثته إذ يطلب منهم أن ينصروا حرية الفكر، ويعتقوا دين الحرية، فلا يريد منهم أن يقطعوا كل صلة لهم مع الماضي^(٦١)، فللشرق حضاراته العريقة الزاهرة، التي يجب علينا أن ندرسها ونفهم مثلها العليا، وننشرها، غير أنه لا يتسنى لنا القيام بذلك، ما لم نصطنع أساليب الغرب وطرقه، ونهضم علومه وفنونه^(٦٢).

وأكثر آراء الكيالي في الشرق، وجل مواقفه من الغرب، نجدها في كتابه «شهر في أوروبا»، ففي أحد فصول الكتاب يُحدد «موقف الشرق من حضارة الغرب»^(٦٣).

١ — يعترف الكيالي باكتمال حضارة الغرب وتفوقها على الحضارة الشرقية.

٢ — إنَّ الشرق مُتصلٌ بالغربَ ينعمُ مثلهُ بمنتجات الحضارة الغربية وفكرها .
٣ — لقد فرضت الحضارة الغربية نفسها ، وسادت البشرية ، ولم يعد بالإمكان تجنبها .

٤ — خضع الشرق لتفوذ الغرب ، واستمد منه ما ينسجم مع ميوله ، وما لا ينسجم .

٥ — سر تأخر الشرق إقباله على الجانب الروحي من الحضارة الغربية ، دون النواحي الفكرية والظواهر المادية .

٦ — لا سيادة للشرق إذا لم يترك الغيبات والظواهر الشعورية والعاطفية ، التي كانت سبب تخلفه ، ويقصر نفسه على بحث كنه الحضارة الغربية .

إنَّ الكيالي يعتقدُ بأنَّ « من واجبات الأمم الشرقية في حركاتها الإصلاحية ، أن تُحافظ على كيائها وعناصرها الخلقية ، التي اشتركت في تكوينها عدة عُصور » ، لهذا لم يخف خيبته من إغراق أتاتورك ، وانغماسه في قشور الحضارة الغربية ، دون اللباب والجوهر^(٦٦) .

ب — يقفُ منصور فهمي الموقف نفسه ، فهو يدعو شباب الشرق أن لا يُنسجم التعصب للقديم فضل الجديد ، وأن لا يتعصبوا للجديد فيأخذوا كل ما فيه ، وأن يكون اقتباسهم مقتصرًا على النظم الغربية التي يفرضها تنازع البقاء ، ولا تنافي جمال الماضي ، وأن يمدوا أمتهم « بما يصلح لبناء مجدها من قديم وجديد ، من مدنية الشرق ومدنية الغرب »^(٦٧) .

ولا يرى منصور فهمي في مقالته : « الحياة الفكرية والحياة العملية »^(٦٨) ، مانعاً من تسرب التيارات الفلسفية الغربية إلى الشرق . غير أنَّه يخشى من أن يؤدي ذلك إلى الخلط بين واجب التفكير النظري وواجب التفكير العملي ، أو إلى الغلو في الاعتماد على تلك التيارات^(٦٩) .

ج — تميلُ مقالة : « بين القديم والحديث »^(٦٨) ، لعبد اللطيف الطيباوي من الجامعة الأمريكية ببيروت ، إلى ما مالَ إليه منصور فهمي من ربط النزعة الشرقية بالتجديد ، فقد رأى الطيباوي أنَّ النزعة الشرقية تعني أن نأخذ من الغرب ما يتلاءم مع شخصيتنا وروحنا الشرقية ، وأن نبذ ما يتصادم معها ، وأن نوفق في ذلك بين القديم والحديث ، من دون غلو في المحافظة ، أو إفراط في التجديد .

القديم الذي نحافظ عليه هو ميراثنا القومي ، وميراثنا الروحي الذي أخذهُ الغرب عنا ، أما

الجديد الذي نصطنعه، فكل ما يُساعدنا على مُجاراة الأمم، «إِنَّا نُحادر أَن نخرج عن شريقنا، ولكننا لا نودُ أَن نُحافظ على تلك الشخصية وهذه الشرقية، كما سلمها لنا الآباء». إِنَّا مُتأخرون عن الغرب، مُؤمنون بتمدنه، وعلينا إِذَا أَن نقتبس عنه ما ينقص الشرق، من نُظم دستورية برلمانية، وحرية الفكر والاعتقاد، واستقلال العلم عن مُؤثرات الدين والسياسة^(٧٠).

د— نجد هذه الدعوة إلى التوفيق بين القديم والحديث، عند رائد من رُواد المدرسة الحديثة في مصر، وهو محمود المنجوري الذي حمل المدرسة الحديثة مُهمة الدعوة إلى التجديد وهدم الخرافات، وبناء حضارة جديدة مُرتكزة على ثراث السلف العظيم، إلى جانب الدعوة إلى إيجاد رابطة شرقية بين أُمم الشرق.

وقد ذكرَ المنجوري في حفل تكريم سامي الكيالي في القاهرة في ٢٣ / ١٠ / ١٩٣٢ م^(٧١)، أَن التجديد لا يتناقض مع الدعوة إلى الرابطة الشرقية، بل سيمهد السبيل لها، وَأَنَّ المدنية الغربية قامت أصلاً على أساس من المدنية الشرقية، وَأَنَّ الحضارة ملك للإنسانية كلها، فلا بدُ للشرق أَن يأخذ من الغرب جوهر الحضارة وعُلومها لا قشورها^(٧٢).

هـ— محمد فريد وجدي صاحب دائرة معارف القرن العشرين، في مقالته: «التجديد والتجديد»^(٧٣)، شارك الطيباوي والمنجوري في دعوة الأمم الشرقية وخصوصاً الإسلامية، إلى التجديد، لكنَّهُ حَذَرَ في الوقت نفسه من الخطر الذي يُشكله اندفاع بعض المُتهورين باسم التجديد لهدم كل قديم، «والتشكيك في الأصول الأدبية الخالدة، والتوهين في الوظائف الاجتماعية الثالثة»، مما يتسبب في انحلال الأخلاق، وتغلب الأهواء، وذيوع الفحشاء والإباحة، وهي جماع الشر كله^(٧٤).

و— وهناك أُخيراً اتجاه المُتعصبين للشرق، المُعجبين بثراته وتقاليده وأخلاقه، الكارهين للغرب، ولكل ما يأتي عن طريقه من استعمار وإحاد وفسوق وتبشير وثقافة موبوءة، الداعين إلى رفض حضارته التي لا تُناسب عقلية الشرق، وقد برَزَ هذا الاتجاه في مجلة «الاعتصام» خصوصاً.

أ— يرى عبد الله العتر في مقالته: «أعظم كسب للمرء إتقان عمله»^(٧٥)، أَن يقظة الغربيين وتقدمهم وسيادتهم على الأمم واستعبادهم للشرق، قد جاءَ بعملهم وجهدهم

واجتهادهم، ولذا يدعو الشرقيين إلى التَّهْوُض كما نهضوا، وينكر العتر تفوق الغربيين في الذكاء والفطنة والعقل، لأنَّ العقل لا يخلو منه إنسان، شرقياً كان أم غربياً، لكنَّ العلم هو الذي يُبرزه.

وفي مقالته: «المدنية الإسلامية»^(٧٥)، يذكر العتر أنَّ الشرق قد انخدع بتقاليد الغربيين وتعاليمهم انخداعاً أبعدُه عن دينه وأصوله^(٧٦).

ب — ويعتقد محمد الحكيم في الجزء الرابع من مقالته: «نهضة الشرق»^(٧٧)، أنَّ بلاء الشرق في تلك الفئة الطائشة التي انخدعت بمدنية الغرب، وأخذت عنها مظاهرها الفاسدة، وأخلاقيتها المُرذولة، وإباحيتها وإلحادها، بدعوى المدنية.

إنَّ الحكيم لا ينكر أنَّ في بعض ما أخذ عن الغرب ما يُلائم الحضارة ويُشرفها، لكنه يرى أنَّ المدنية الشريفة التي نستزيد منها ونستعملها، يجب أن يُنتجها الشرق بنفسه. ولهذا يستنكر أنْ تندفع الفئة المُتغربة وراء الكماليات، وأنْ تثور على الآداب العامة، بدعوى حُرِّية الفكر، مُعتقداً أنَّ تصرفها هو الذي اعترضَ تقدُّم الشرق الاقتصادي والاجتماعي، بل هو الذي جعل بعضهم يُثار على جموده، وغباوته، حينَ توهم أنَّ البقطة هي ما تدعو إليه من نقض للآداب وهدم لبناء الدين، فصار يُناهضها، ويرميها بالزندقة^(٧٨).

ج — ينتقد ميشيل أوبري «هذه القصص المُترجمة»^(٧٩)، التي لا تتلائم مع عقلية الشرق ومزاجه وواقعه، ويرى أنَّ الشرق لم يصل بعد إلى الوعي القومي الكامل والنُّضج الكافي، الذي يجعله يُميز الصالح المُلائم له، فيما يأخذه عن الكُتَّاب الغربيين من أدب وعلم وفلسفة، فكان أنْ استهوت الحياة الغربية بعضهم، فأفسدته وأخرجته عن وقاره وأخلاقه وعاداته المثالية التي يمتاز بها بين الأمم الغربية.

لا ينكر أوبري التقصير في وضع الغذاء الروحي الذي يستغني به الشرق عن هذه النماذج الفاسدة، كما يُلقي مُعظم المسؤولية على الحكومات في الشرق، لأنَّها شجعت مثل هذا الأدب الرخيص^(٨٠).

رابعاً — واقع الشرق وحاجاته وأسباب تأخره:

١ — يُعتبر كتاب «حياة الشرق»^(٨١)، من تأليف المُحامي محمد لطفي جمعة، عُضو المُجمع العلمي العربي، أهم كتاب يظهر في هذه الفترة، يُورخ لظروف الشرق وواقعه

ومشاكله، رغم أنه تعرضَ لحملة عنيفة من النقد، شنها عليه الشاعر الزهاوي، وساهمَ فيها الكاتب العراقي محمود أحمد السيد^(٨٧)، مُتهما إياه بأنه نُشرَ قبل أوان نُضجه، وحُشِرَ بمعلومات مغلوطة، وشكّل جريمة أدبية لا تُغتفر تجاه الحقيقة والتاريخ، ودعاية سيئة لمصر^(٨٨). ومُتهما الكاتب بالوقوع في جملة من الأخطاء^(٨٩).

٢ — في خطاب ألقاه محمد أمين ميسر في حفلة أقامها النادي الكاثوليكي بحلب، في ٢٥/٩/١٩٢٤ م، ترحيباً بالشاعر خليل مطران^(٩٠)، عزا أسباب انحطاط الشرق إلى أمرين: «التفرقة، وقلق أصحاب الجاه والثراء»^(٩١)، غير أنه استدرك قائلاً: «إن الحركة الفكرية أخذت تتطور في حمى الشرق، وطفقت تجتاحه، مُترعة نشاطاً وتجديداً، وغدونا نحسُ بواجب أملهناهُ نحو من نبغ ونجب فيه وعملَ لخيرهِ»^(٩٢).

٣ — تحدث بعض المقالات عن حال المرأة في الشرق، ورأى أن إهمال المُجتمعات الشرقية لها سبب تأخرها.

لا تستغرب ماري أديب في مقالاتها: «المرأة السورية» أن يؤول أمر المرأة السورية إلى مثل حالها في البلدان الشرقية في هذه الأيام، لكنها تستنكر أن يقف العمل التهذيبي عند حد الرجل، بينما تقضي المرأة جلّ وقتها مُهملة^(٩٣).

ويُميز عبد الوهاب العجيلي، في مقالته: «النهضة النسوية في الشرق ونصيب سورية منه»^(٩٤)، بين رأيين في المرأة الشرقية.

واحد يرى المرأة مخلوقاً ناقصاً محتاجاً إلى حماية الرجل، وعليها طاعته، وآخر يراها تُؤلف مع الرجل شطرين مُتلازمين للمُجتمع، تلازماً يستلزم مُساواتها المطلقة به في الحقوق والواجبات، ولا سيطرة لأحدهما باعتبار القوة والضعف.

الرأي الأول ما زالَ شائعاً في بعض أوروبا، وفي الشرق، وفي بعض بلاد العرب حول الخليج، حيثُ سوق الرقيق رائجة حتى الآن، في حين تحسنت حال المرأة قليلاً في سورية ومصر والعراق.

ولا يرى العجيلي مُبرراً لهذه النظرة التي ينظرها الشرق إلى المرأة، فالأديان التي ظهرت في الشرق، ضمنت سلامة المرأة، وحفظتها من طغيان الرجل^(٩٥).

٤ — تحدث محمد فوزي ملحيس عن الجانب الاقتصادي في حالة الشرق المؤلمة، في مقالته: «استقلالنا: بضاعتنا واتحادنا»^(٩١)، وهي في رأيه مثأنتة عن أمرين، هما علة انحطاط الشرق ونجاح الغرب، الجهل، والعجز الصناعي، ويضيف ملحيس إليهما آفة أخرى، وهي نظرة الشرقي إلى المال على أنه غاية لا وسيلة^(٩٢).

٥ — أما الجانب التربوي في الشرق، فتحدث عنه محمد علي ثروت، في مقالته: «الاعتماد على النفس»^(٩٣)، مؤكداً حاجة الشرق إلى تربية أبنائه تربية أخلاقية، متمثلاً بالغرب، ليصل إلى ما وصل إليه من عظمة. وهذه التربية التي تتميز باستقلال الرأي، والاستغناء عن الغير، وقوة النفس، يُصبح الشرق غرباً، لأنَّ الشرق يحتاج اليوم «إلى شباب يكون كما يقول نيتشة، فيلسوف ألمانيا الكبير: قوي الإرادة، حديدي العزم، يبرز بالقدر»^(٩٤).

— ودعا خليل طوطح إلى «التربية الجديدة» للشرق، في بحث له نُشر في مجلة «الهلal»، حتى تكون للشرق نظرة جديدة في الحياة، وحتى يستغني عن الغرب، ولتحقيق ذلك تعوِّز مدارس جديدة، لا تُضيع وقتها في تدريس الصرف والنحو، بل تهتمُّ بالمختبر والزراعة والصناعة والعلوم، وبأساليب الجديدة في التربية، التي تتطور وتكيف وفق الحالة الحاضرة، فتولي عنايتها لتدريس مهن مُعينة كالطب والهندسة والمُحاماة^(٩٥).

— وتناول سامي الكيالي موضوع التربية الشرقية أيضاً في خطاب ألقاه في حفل يوبيل إحدى المدارس الوطنية، بعنوان: «التربية المُتبذلة»^(٩٦)، رأى فيه أنَّ «محنة الشرق في اضطرابه الاجتماعي والسياسي، ناتجة عن هذه المنازعات المُختلفة التي شطرت الميول والنزعات، ووزعتها هنا وهناك، دون أن توجهها نحو كعبة الوطن المُقدس». واعتقد الكيالي أنَّ هذا الاختلاف في المنازعات قد نشأ عن تأثير المدارس الأجنبية^(٩٧).

٦ — أما مَنْ المسؤول عن تأخر الشرق؟ فقد أجاب بعض المُفكرين عن هذا السُّؤال، في استطلاع قامت به مجلة «الشرق الجديد» حول «الشرق والإسلام»^(٩٨).

— يعتقد جورج برناردشو «أنَّ كل شعب مسؤول عن تأخره، بيد أنَّ الشرق في العصر الحاضر يتدرج في سُلّم الرُّقي، على خلاف ما يتبادر إلى الزهن من أنه يتقهقر»^(٩٩).

— ولا يشك مصطفى عبد الرزق أيضاً في «أنَّ كل شعب مسؤول عن تأخره»، فمهما كانت العوامل والظُرُوف، فإنَّ الشعب بما فيه من قُوة وحيوية، يستطيع مُقاومتها والتغلب عليها،

أما إذا أهمل علاجها: عندئذ يسهل التغلب عليه، وتعتبر نهضته^(١٠٠).

— عباس محمود العقاد، لم يُلَقِ مسؤولية تأخر الشرق على الحُكّام من أبنائه أو من الغرباء عنه، «لأنَّ الشعوب إنما تجد الحُكّام الذين تستحقهم، وهي المسؤولة عن درجة هذا الاستحقاق في سُلّم التقدم»، واتفق مع برناردشو في أنَّ الشرق يتقدم^(١٠١).

ويرى عبد الوهاب عزام أنَّ تأخر الشرق في سُلّم الحضارة الحديثة نسبي، قياساً إلى انتفاع الغرب بها، ويعزو ذلك إلى سببين:

١ — لأنَّها جاءتْ في صورة الغلبة والقهر، فلم يثق بها، وخشي منها على استقلاله وعلى أديانه وآدابه، فصار يكافح أصحابها، ويُعاديها من أجلهم، ولهذا كان نصارى الشرق أسرع إلى الأخذ بها من المسلمين، إذ اعتبروها حضارة مسيحية جاءت لإنقاذهم.

٢ — لأنَّ الأمم الأوروبية التي سيطرت على الشرق، صدته عن هذه الحضارة، ولم تطمئن إلى تقدمه في العلوم والصناعات، وخشيت أن يؤدي تقدمه إلى رفع سلطانها، وتضييع مكاسبها^(١٠٢).

خامساً — نهضة الشرق:

لقد أشرتُ من قبل إلى تعدد صفات النهضة وتسمياتها، مما يفرضُ على الباحث أن يتناولها ككل لا يتجزأ، لا سيما حين يعرفُ بأنَّ هذه التسميات المتعددة، تدلُّ غالباً على مُسمى واحد، فما ينطبق على نُشوء النهضة الشرقية ومُقوماتها وأسبابها وعناصرها ومظاهرها، ينطبق على النهضة الوطنية، وعلى النهضة العربية، وعلى النهضة الإسلامية، ولهذا كان تناولي لقضية النهضة، على أنَّها قضية واحدة متكاملة.

وإذا كان فريدريك زريق يعتقد أنَّ النهضة السياسية في بلاد العرب قد سبقت النهضة الأدبية فيها^(١٠٣)، فإنَّ المُتحدثين عن النهضة يكادون أن يُجمعوا على أنَّها بدأتْ في مُنتصف القرن التاسع عشر، وأنَّها بلغت ذروتها في مطلع القرن العشرين، بينما عادَ بعضهم بها إلى زمن أسبق.

١ — محمد الحكيم يبدو منذ البداية مُتفائلاً بمُستقبل الأمم الشرقية، فهو في الجزء الأول من مقالته: «نهضة الشرق»^(١٠٤)، يرى نُهوضها مُتقارباً، مثلما كانت أزمته انحطاطها مُتدانية، ويرى عوامل الانحطاط كثيرة الأنواع، وأكثرها راجع إلى ظُلم الحُكّام، «والى جهل بعض

العلماء الذين أحجموا عن مقاومة الباطل ، تلقاء حُطام الدنيا الفانية » ، مما مهّد سبيل الفوضى والانحلال إلى الشرق ، وأتاح للصليبيين والتتار أن يهدموا صرخ مدنيته .

وفي الجزء الثالث من مقالته^(١٠٥) ، يعتبر الحكيم المدنية الحقّة هي المدنية الإنسانية ، وهي تختلف عن المدنية الغربية ، ولذلك فهو ينكر أن تكون الأصول الروحية للنهضة الشرقية مُستمدّة من الحضارة الغربية ، بل يراها مُستمدّة من رُوح الإسلام المبني على شطرين الرُوح والجسد . ويُحدّد الحكيم بداية النهضة السياسية الدينية الحديثة بظهور السُلميين أمثال الأفغاني ومحمد عبده ، إلّا أنّه يرى في حركتهما الإصلاحية امتداداً للحركة الوهابية في نجد ، ولحركة محمد علي في مصر^(١٠٦) ، ويعتبرها في الجزء الرابع من مقالته^(١٠٧) . رُجوعاً إلى أصول الدين ، وتطهيراً للعقيدة من السُموّم ، ودعوة إلى تعليم العلوم الكونية والفلسفية والاجتماعية ، والعمل بها ، وتوحيداً للكنيسة في جميع الأقطار ، لتغيير ما آلت إليه حال المسلمين من الضعف ، وتآلب الأعداء ، وقد أثمرت مساعي هؤلاء المُصلحين ، مع ملاحظة انصراف محمد عبده إلى الإصلاح الديني أكثر من أستاذه الأفغاني^(١٠٨) .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، كَثُرَ في الشرق دُعاة النهضة ودُعاة الجمود ساعدهم انتشار الصُحف والمدارس والتمثيل ، ووسائل المُواصلات^(١٠٩) ، لكن الحكيم يُصنّف أولئك الذين يُقلّدون الغرب ، في أشياء يشكّي هو منها ، باسم النُهوض ، في عِدَاد الجامدين الذين يدعون لنبذ العلوم الكونية والمعارف الغنية ، ويرى أنّ دُعاة النُهوض الحقيقيين هم الذين يُغالِبون سبيل التقليد الجارف ، وبينون نهضة الشرق على شيئين : العلم والعمل^(١١٠) .

٢ — لعبد الله العتر رأي في النهضة قريب من رأي محمد الحكيم ، ففي افتتاحية العدد الأول من مجلته « الاعتصام »^(١١١) ، يضع مسؤولية الإصلاح في فجر هذه النهضة على عاتق العقلاء من الكُتّاب ، وعلى كاهل المُخلصين للنهضة .

فالشرق في تطور فُجائي ، لكنه يصطدمُ بتيار الخُرُعبلات والفتن والأوهام ، ويُنصرُ بعضهم ، بحجة النُهوض ، على السير في طريق خاطئ ، ويتوهم خيراً ما هو فيه من شر . ويُهملُ بعضهم مُداواة عيوب الشرق وتخطئه ، متكلّلاً على ما يأتي به الزمن ، مُعتقداً أنّ الشرق لا شك واصل إلى النهضة . لذلك يدعو العتر للإسراع في تطهير الشرق مما علّق به من رجس الرذيلة والعادات السيئة ، فإن الإهمال والاتكال على ما يأتي به الزمن ، يقود إلى الضعف والفسل ، ويُتيح الفرصة

للأعداء لإعادة الكرة .

يُحذر العتر أيضاً كالحكيم من الإنقياد إلى مظاهر الحضارة الغربية وتقاليدها وعاداتها السيئة ، ويرى الحاجة مُلحة إلى زُعماء وقادة مُخلصين يقودون نهضة الشرق^(١١٢) .

٣ — ويعترف عون الله بالإخلاصي في مقالته : « نحن بحاجة إلى علم نافع »^(١١٣) ، بما يعترى هذه النهضة من الاضطراب بسبب مقاومة الغرب لها ، ويُصنف العاملين من أجلها في رجلين : رجل يدعو للعمل فلا يسمع له القادرون على العمل ، ورجل يعمل بتأثيرات أجنبية عن الشرق الإسلامي ، يسير في غير الطريق الذي يدعو له الأول .

والإخلاصي يعتقد بما يعتقده الحكيم والعتر ، بأن البلاد لا تنهض إلا بالعلماء العاملين والمُفكرين المُخلصين ، ويرى أن ركن النهضة الأساسي هو العلم النافع العملي ، والعمل الصالح^(١١٤) .

أما عوامل الانحطاط التي يُوردها ، فهي الجهل والتفرق والضعف والصغار والأنانية والتشتت ، ولن ينفع القول ، مع توزع الأهواء ، والخوف من قول الحق ، وتعدد الأحزاب ، وتناقض الآراء في الصحف ، وجهل الناس وغفلتهم^(١١٥) .

وهنا لا بُدَّ أن نلاحظ أن العتر والإخلاصي أقل من الحكيم تفاؤلاً بمستقبل النهضة الشرقية .

٤ — عبد الرحمن الكيالي يتحدث في مقالته : « نظرة في الوجود »^(١١٦) ، عن عوامل النهضة ، وأسباب الانحطاط ، ويربط بين الازدهار الحضاري في الماضي ، ومُقومات النهضة في الحاضر ، ويعتقد أن « الأمم التي تترى على خدمة العلم ونشر المعارف وكشف المجهولات واستنباط الحاجات ، تترقى في سلم المجتمع ، والتي تبتعد عن هذه الأسباب تتأخر وتنحط » ، ولذا كان مُحتملاً على قادة الرأي أن يتعمقوا في درس الوجود ، كما كان يفعل السلف الصالح ، الذي كان يجمع « بين الدين والدنيا ، وبين العلم والعمل والفلسفة والإرشاد ، وبين السياسة والإصلاح »^(١١٧) .

وفي مقالته : « وما بعد اليقظة ؟ »^(١١٨) ، يرى الكيالي « أن عوامل اليقظة والثُهوس تكاد تكون واحدة في جميع الأمم » ، « وتكاد تكون فترة الرقاد واحدة » ، « والسبب أن طبيعة الأمم محكومة لعوامل اجتماعية وطبيعية واقتصادية وفكرية واحدة » .

ولهذا لا يستغرب الكيالي أن تنهض الأمم الإسلامية، بعد قرون من الانحطاط، تولد عن الحروب المُرهِقة، والتعاليم الدخيلة، والمذاهب الفلسفية العقيمة، التي سممت الأفكار، وقادت للتنازع الطائفي والقومي، وأبعدت عن المبادئ الدينية والأخلاقية، ونجّمت الانحطاط أيضاً عن الجهل وعن عوامل سياسية وقومية أخرى، وأدّى إلى سيطرة الغرب

أما أسباب النهضة لدى الكيالي، فهي الضرورة وحُب الحياة، والشعور بالآلم، والطموح للاستقلال، والاعتزاز بالماضي، والتقدم الذي نالته الأمم الشرقية نتيجة الاحتكاك بالغرب^(١١٩).

والكيالي يرى دلائل اليقظة فيما حدث في مصر وتركيا وفارس وأفغان، ثم في سورية والعراق والجزيرة والهند وغيرها من البلدان الشرقية، من السعي للاستقلال وعمران البلاد، وما رافقه من «الحالات العلمية والفكرية والصناعية والفنية والتجارية»، وانتشار الثقافة الإسلامية، وتعميم الصحافة، والرغبة في «الحصول على علوم الغرب وفنونه وصنائعه، للتمكن من مجاراته ومقاومته، وازدياد شأن المرأة»^(١٢٠).

يدعو الكيالي العلماء ورجال الدين والسياسة أن يقودوا الأمم الشرقية إلى التطور، واضعين نصب أعينهم أن العبرة في النهضة هي لجوهر الدين وتعاليمه الحقة، لا لظواهر الحضارة وقشورها، وفي انسجامها مع روح العصر^(١٢١).

٥ — مصطفى فروخ في مقالته: «نصيب الفن من الحضارة العربية»^(١٢٢)، يرى أن الوعي العربي والنهضة العربية باتا أمرين واقعين، لكنه لمس «أن النهضة الحاضرة خلو من أرباب التخصص والتوجيه»، مقتصرة على النشاط السياسي فحسب، وهو لا يكفي للقيام بنهضة قوية مناسبة، فللهذه مقومات جمّة، في طليعتها الروح والفكر، وما يتفرع عنه من الأدب والفن^(١٢٣).

٦ — أمّا جميل صليبا، فإنّه في مقالته: «النهضة الفكرية في سورية»^(١٢٤)، يراقب نمو هذه الحركة الفكرية الجديدة، التي ما تزال تنمو، ويجد آثارها متمثلة في سورية بالمظاهر التالية:

١ — تناقص عدد الأميين، وازدياد المدارس وطُلابها، ونمو الجامعة السورية.

٢ — النزوح إلى الغرب طلباً للعلم.

٣ — تأسيس الجمع العلمي والنوادي الأدبية والفنية.

٤ — توسع الحركة النسائية.

٥ — تحسن لغة الصحافة ورتقي أفكارها.

ولكن صليبا ما يلبث أن يلاحظ أن النقد ضروري لأنه يؤدي إلى فوز الأصلح، وإلى الإسراع في التطور، وهذا النقد لا ينبغي هدم القديم، بل يسعى إلى معرفته، لبناء أوضاع جديدة على أساسه. ويرتكز النقد على الأسس التالية:

١ — إن نهضتنا الفكرية تقليدية، تقوم على التقليد، لا على الإبداع، وسبب ذلك أننا نمر بدور الترجمة، وهو دور انتقالي طبيعي، إلا أننا استمرارنا في الترجمة على الشكل الحالي، يؤدي إلى تشويش الفكر، لأن الترجمة غير خاضعة لنظام، وليست لها قواعد مناسبة، ولا يقوم بها أكفاء.

٢ — نحلو حياتنا الفكرية من حرية الفكر، وارتهاها للتقاليد التي يفرضها المحيط.

٣ — اغترارنا العاطفي بالماضي، ونسيان الحاضر والمستقبل، مما يجعلنا بعيدين عن الحيات العلمي في نظرتنا إلى الغرب.

٤ — فقدان الطريقة العلمية من حركتنا الفكرية، مع أنها أساس العلم والتفكير.

٥ — نحلو حركتنا الفكرية من المثل العليا من حق وخير وجمال، التي لا قيمة للعلم بدونها.

٦ — غرور الكتاب الفارغ، وتبرهم من النقد، وابتهاجهم بالمديح.

٧ — ركود الأدب، وتأخر الحالة الاقتصادية والاجتماعية للأدباء، وعدم وجود مراكز ثقافة، وفقدان التعاون الفكري والابتكار والرأي الحر، وانعكاس ذلك على أساليب التعليم وعقليات القائمين عليه، مما يجعل النشاط الأدبي والصحافي في مصر أكثر فاعلية منه في سورية.

٨ — عدم استناد النهضة على حرية المرأة وتثقيفها.

وأخيراً يرى صليبا أن الطريق السليمة للنهوض، وتحسين الحالة الفكرية، يكمن في «إصلاح بعض الأوضاع الاجتماعية، والاتصال بجمعيات التعاون الفكري الأوروبية، وتحسين أساليب التعليم، وتثقيف الشعب بالصحافة الجيدة، وتعليم المرأة، وتأسيس النوادي الأدبية، والإكثار من المحاضرات الشعبية»، ويضيف إلى ذلك، وجوب الانتقال من دور النقل والانباع إلى دور العقل والابتداع^(١١٠).

٧ — أنيس الخوري المقدسي، في مُحاضراته في الكلية الأمريكية بـجلب^(١٣١)، رأى لهذه اليقظة التي بزغت تباشيرها في الشرق العربي، منذ مُتتصف القرن الماضي، ثلاث وجّهات رئيسية، انعكست تأثيراتها المُوجبة على الأدب:

١ — قومية، لأنَّ الأقطار العربية قد أخذت تشعرُ بكيانها، وبوجوب توحيد قواها نحو هدف عام.

٢ — اجتماعية، لأنَّها قد تحولت عن وسائل الحياة القديمة، وهبت تجري في طريق الحضارة القائمة على مُنتجات العلوم الطبيعية والاجتماعية.

٣ — أدبية، لأنَّها خرجت بالأدب عن طور التقليد، وسارت به في مناهج حرة جديدة. على أنَّها هذا لا يعني نسيان العرب لثرائهم، لأنَّ يقظتهم الحقيقية تعني أن يجمعوا بين جِسنات الماضي وجِسنات الحاضر، ويستخدموا الحضارة الحديثة لتوطيد كياناتهم اللُّغوية والقومية والاجتماعية^(١٣٢).

٨ — قسطنطين زريق حدّد آتخذ في كتابه «الوعي القومي» أركان النهضة القومية، وتناول في مقالته: «موقفنا من تاريخنا»^(١٣٣)، علاقة هذه النهضة بالثراث، ورأى أنَّ النهضة والحركات التي يتمخض بها العالم اليوم، على ما بينها من فروق في الأهداف والوسائل، تتفق في اهتمامها بالماضي، الذي يعود إلى جملة عوامل منها:

١ — تنبه العقل البشري منذ أوائل القرن الماضي إلى مشاكل التكون والتطور في الوجود، وبروز مذاهب ونظريات ونُظم فلسفية، لكل منها فهمه الخاص لماضي الإنسانية وتاريخها، واشتغال هذه المذاهب الفكرية الحديثة على نظرة تحويلية تاريخية شاملة إلى العالم والحياة.

٢ — إنَّ الاضطراب الاجتماعي والسياسي الذي يُعانيه عالمنا المُعاصر، من جراء التقدم في استغلال قوى الطبيعة، قد نبه نشاط الإنسان العقلي إلى ماضيه، وجعله يبحث عن أسس وجوده وأصول حياته، مما يُحتم عليه ألا يفسح لشعوره التاريخي المجال لاتخاذ مواقف مُتسّعة، دون تفكير وبصيرة وتحليل ونقد.

وزريق يُوضح حُطورة الاعتماد على التاريخ، حين يكون عبئاً على الفرد والمُجتمع، وسيداً لهم، أمّا حين يُصبح مصدر وحي وقوة، وعيداً لهم، فعندئذ يصيرون أسياد حاضريهم،

وصانعي مُستقبلهم.

لقد عاشَ قادة الجنس البشري في المُستقبل والحاضر قبل أن يعيشوا في الماضي، ونحن لا ضير علينا إذا سرنا في سُبُل جديدة للعمل والفكر وتعلمنا منها، ولو كانت غريبة عنا أو مُعادية لنا، فمُكافحة ما فيها من شُرور اجتماعية وسياسية لا تكون بالصدود عنها، لأنّها ستُدركنا على كل حال، بل بالنفاذ إليها، واكتساب ما في صميمها من غنى عقلي وروحي، وبذلك نكتسبُ المناعة لمقاومة شُرورها.

إنَّ الحضارة العربية القديمة، رغمَ ما حققته في السابق، عاجزة عن تجاوز مراحل التقدم البشري إلى الحاضر، وكذلك فإنَّ المدينة الغربية لم تصل بعد إلى الكمال، وهذه الحرب الطاحنة دليل على وجود كثير من عناصر الضعف والعجز فيها، ولكن مع ذلك ففيها إمكانات كبيرة للتقدم، وتحقيق حياة جديدة أفضل^(١٢٩).

٩ — تحدثَ فيليب حتي عن « منشأ النهضة العربية القومية الحديثة »^(١٣٠)، ورأى أنَّها تقومُ على الأركان التالية:

١ — إنَّ هذه النهضة مدينة للحركة الفكرية الأدبية، التي تدين بدورها للاتجاه إلى الغرب، الذي نشأ في الشرق أواخر القرن الثامن عشر، وقوامه: التجديد والعلمانية، واقتباس الأفكار والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية من المعين الأوروبي — الأمريكي.

٢ — كانت في بدايتها من الطراز الجامع، استهدفت جمع العرب في كل البلاد، لكنها ما عتمت أن تطورت وتجزأت، فنشأ عن ذلك شبه قوميات، مُنافية أحلام محمد علي والشريف حسين القومية، التي سبقت استعداد الشعوب لتقبلها، ومع بداية الحرب العالمية الثانية، ازداد الشعور بضرورة لم الشمل وجمع الكلمة، لتحقيق المصلحة الاقتصادية، والفائدة المُشتركة، ودفع الخطر الأجنبي، فعقدت المؤتمرات، ونشطت حركة الجامعة العربية^(١٣١).

٣ — إنَّ الطلبة والمُثقفين في الجامعات الأمريكية، وخصوصاً في بيروت، هم الذين حملوا في الربع الأخير من القرن الماضي لواء النهضة بمظهرها الأدبي والسياسي، « وكانوا المُجبلين في استنهاض الوعي القومي، ثم انتشروا رُسلًا للنداء الجديد نحو الفلاح والديمقراطية »^(١٣٢). وقد أوردَ حتي رأيه هذا في كلمة بعنوان: « النهضة العربية منذ

فجر الإسلام إلى يومنا هذا»^(١٣٣)، ووضّح في كلمته أنّ الوعي القومي العربي قد استمدَّ عقيدته بالأكثر من مصادر أمريكية، لا من مصادر الثورة الفرنسية، مُخالفاً بشكل واضح ما ذهب إليه الكثيرون، من أنّ أفكار الثورة البورجوازية الفرنسية هي التي مدت الفكر العربي بالمُفكرات والمبادئ التي ساهمت في تطور الحياة الفكرية والسياسية في الشرق العربي، وحركت نهضتهم القومية الحديثة^(١٣٤)، وأنّ هذا التأثير الذي لم يقصد طائفة المثقفين في البداية، قد ازداد تأثيره الكيفي وضوحاً فترة انتداب فرنسا على سورية ولبنان^(١٣٥).

٤ — يرى حتى تشابهاً بين أطوار النهضة العربية في المشرق، والأطوار التي مر بها المهاجرون العرب في المهاجر الأمريكية، وهي:

آ — طور الاصطدام بالمدنية الغربية، وكان وقعه أشد على المهاجرين.

ب — اتجاه المهجرين الفكري نحو الأهداف الغربية، واقتباس العلوم والفنون الحديثة، والأساليب الأمريكية، رافقه ظهور تكتلات موضوعية جغرافية أو مذهبية أو دينية أو حزبية محلية، مما يُقابله في الشرق تفكيك أواصر الجامعة العربية الشاملة.

ج — طور حالي هو طور توحيد الصفوف والعمل لخير الوطن القديم والوطن الجديد، ويُمكن عن طريق «معهد الشؤون العربية — الأمريكية» إحكام عرى التفاهم بين المهاجرين والأمريكيين، وتعريف الأمريكيين بما قام به المهاجرون في المهجر من الخدمات المدنية، وتزويدهم بالحقائق عن ثقافة العرب وتاريخهم، لتصحيح ما فعلته دعايات البروغندا الصهيونية^(١٣٦).

١٠ — تناولت عفة حفار هذه النهضة من منظور أخلاقي مثالي، في مقالها: «نحن والمثل العليا»^(١٣٧)، ويُمكن تلخيص مفهومها عن النهضة في الأفكار التالية:

آ — إنّ المُصلحين الاجتماعيين قد أوجدوا نظاماً كثيرة، كل منها يُناسبُ بيئة معينة، لكنهم لم يستطيعوا أن يُوجدوا نظاماً عالمياً صحيحاً، يسعى لخير البشرية جمعاء، فقد وصلت البشرية إلى الحضارة، غير أنّها عجزت عن تحقيق السلام الدولي والأمن الإنساني.

ب — لم يُطبق المُصلحون عملياً ما نادوا به من مثل عُليا ومبادئ إنسانية، وعجزَ العقل البشري عن تحقيق مثل أعلى يُسعدُ الإنسان، بل لقد هدمَ ما صنعه من معجزات علمية، باختراعه القنبلة الذرية. وحرى بنا أن نُحمّل العقل البشري والنفس الإنسانية تبعه هذا الفشل، لا أن نتهم النظم الاجتماعية، «فلو صلحت هذه النفس لصلح المجتمع».

ج — إننا على أبواب نهضة حديثة، ولكننا في دور النقاها، مما يتطلب منا الحذر، فالوعي القومي مُشتت، والشعب مُندفع بحماسة لا بعقله، ولا بُدَّ من إصلاح الفرد، وتهذيب النفس والروح قبل إصلاح المجموع، ويكون ذلك بتربية الوجدان نحو المُثل العليا، وفي مُقدمتها الوحدة العربية، فلكل جيل رسالته، ورسالتنا أن نرفع العار الذي نتحمله، وأن نهضَ بالشرق، لنُبرهن للغرب أنه حيّ لن يموت^(١٣٨).

١١ — الشيخ مُصطفى عبد الرزاق^(١٣٩)، تحدّث «حول التجديد ونهضات الشعوب»^(١٤٠)، وعن المُثل العليا التي تحدّث عنها عفة حفار، ورأى أن شعور الأمم الشرقية بسوء حالها، واستغراقها في التطلع إلى مثل أعلى، وتلمس وجهتها المُستقبلية، هو الذي يقود نُهوضها، ووثبها إلى التجديد، وسعيها لتبديل أحوالها. وما إصرافها في النقد والاعتراض إلا من أثر هذا الشعور.

وأدرك عبد الرزاق دور الطليعة المُتقفة في قيادة أممها نحو التغيير والتطور، واعتقد أن التجديد النافع للشعوب الشرقية مُفتقر إلى ثلاثة عوامل:

آ — شعور الأمة بتأخر مكانتها، وبغيوب نُظُمها وأحوالها.

ب — اعتزاز الأمة بماضيها، من غير اغترار به، فإن الكمال ليس في الماضي، بل في السعي لصنع المُستقبل.

ج — أن تنظر الأمم الناهضة إلى نماذج الرقي في الأمم المُتقدمة. نظرة واقعية، دون أن تبخسها قيمتها، أو تنهَر بها، أو تتخذها مثلاً أعلى. وكما لا يُمكن أن نجعل من مدينة الغرب مثلاً أعلى، كذلك من المُحال أن نجعل ماضيها مثلاً أعلى^(١٤١).

١٢ — ونجد هذه الآراء المُتعلقة بماضي الأمم الناهضة عند محمد حسين هيكل، فهو يرى نهضة الشرق الحاضرة أكثر نُزوعاً إلى حرية الفكر، وأشدَّ صراحةً من نهضة الشرق منذ عشرات

السنين ، ويخلص من ذلك إلى أن للقديم مكانته واحترامه ، لكنه فسّد ولم يعد يصلح أساساً
لنهضة جديدة . وقد ملّ الشرق حكم الجامدين بين أطلال الماضي الحزينة ، وانطلق يبحث عن
حضارة المستقبل^(١٢) .

وهيكل متفائل بنهضة الشرق ، التي لن تكون أقلّ من نهضة الغرب ، فما دام « الشرق في
طور بعثه »^(١٣) وتطوره اليوم ، وما دامت نفوس أبنائه قد تحررت من أسر ضعفها وتخلّفها
وعبوديتها للغرب ، فلا بُدّ أن يصل خلال سنوات قليلة إلى غايته ، ويتحرر من قيود الجمود
والاستعمار والعبودية للغرب ، ويصبح الشرقيون كالعربيين .

ويرى هيكل آثار الثورة على جمود الماضي مُتمثلة في المظاهر التالية :

أ — النضال القائم اليوم بين القديم والحديث في اللغة والأدب .

ب — الدعوة إلى التجديد في العلم والفكر ، والاندفاع إلى الحرية في الحس والعاطفة
والرأي .

ج — الجُرأة في القضاء على آثار الجمود في العلاقات الاجتماعية ، كحجاب المرأة .

د — النزعة الطموحة إلى الفن في مختلف صوره^(١٤) .

تغيّر موقف هيكل من التراث ومن نهضة الشرق في كتابه « ثورة الأدب » ، وقد رأى سامي
الكيالي ثورته هذه ثورة هادئة مُترنة ، فيها من أسس التطور الطبيعي أكثر مما فيها من مفاجآت
الثورة ، كأنّه أراد بها أن يعلم مخالفيه أصول البحث والتفكير ، وكيف يكونون مُجتهدين
لا مُقلدين ، وعوناً للمُجددين في بعث حضارة الشرق على ركائز من حضارة الغرب .

اختلف الكيالي مع هيكل ، فقد رأى أن الأناة لا تُفيد ، ولا بُدّ من ثورة تهزّ كيان الشرق ،
ومعاقل الجُمود فيه ، الذي يُعيقه عن النهضة والتطور ، بينما كتاب هيكل لا يحمل معاني الثورة
إلا في عنوانه ، وهو يصلح مقدمة لكتابه المُرتقب « الشرق الجديد » ، لعله يعود فيه إلى الموقف
الذي نحتاجه في شرقنا الجديد^(١٥) .

اعترف هيكل في رسالة إلى الكيالي^(١٦) ، أن روح الكيالي شبيهة بروحه منذ أكثر من عشر
سنوات ، أما اليوم فإنّه صار يتلمس في أطواء الماضي ما لا بُدّ منه لبعث الحاضر والمستقبل ،
وأصبح يعتقد أن الشرقيين والمسلمين اليوم ليسوا أحسن حظاً ممن سبقوهم ، ولا أسوأ حظاً من
العربيين والمسيحيين .

وإذا كان الكيالي يرى ضرورة الثورة على الجامدين قبل المُستبدّين، فإنَّ هيكُل يرى أنَّ هؤلاء الجامدين كالمُبشرين، أدوات لسياسة الاستعمار في الشرق، ولا بُدَّ لمُحاربتهم من كشف القوى التي تُؤيدهم، فإنَّ ذلك أقوى أثراً.

١٣ — والكيالي يُؤيد رأي هيكُل في أنَّ الجامدين والمُبشرين كلاهما يلتقيان في تسخير الشرق لسيطرة الغرب، وكذلك فإنَّ ثورته ليست ضد الماضي كله، لكنها دعوة إلى تنقيته، ليكون بعثه دعماً لنهضة الشرق الحديثة^(١٤٧).

ولعلَّ الكيالي من أكثر الكُتّاب حديثاً عن النهضة في الصحافة الحلبية، فهو يفتتح مجلته منذ العدد الأول بالكلام على نهضة الشرق^(١٤٨)، التي رأى أنَّها ناجمة عن أمرين: الولايات التي مرَّ بها الشرق، والاحتكاك بالغرب والتأثر بعاداته ونظمه.

والموقف الأسلم من النهضة في نظر الكيالي، هو الموقف المُتوسط الذي اتخذه منهاجاً لمجلته «الحديث»، فإنَّ ضررَ الإفراط والتفريط الذي سارَّ عليه كل من أنصار القديم وأنصار الحديث أكثر من نفعهما. وهذا الموقف يعني التوفيق بين أنصار المذهبين، بحيث لا يكون الهدم، دون تفكير بالبناء، وحيث لا ننكر ماضينا، بل نفهمه على حقيقته من دون تزوير، وأنَّ نأخذ منه ومن الجديد كلَّ ما يُعيننا على فهم أنفسنا وماضينا وصنع حاضرنا^(١٤٩)، وعلى «خلق كيان يجمع بين ميراثنا القديم، وبين رواء المدنية الحاضرة»^(١٥٠)، «ويقوم على ركيزتين علم صحيح مقرون بخلق فاضل، وثقافة متينة مُمتزجة بنشاط دائم»^(١٥١)، وعلى سواعد الشباب المُفكر^(١٥٢).

ويتساءل الكيالي: هل أخذت سورية حظها من هذه النهضة الفكرية والعلمية؟ وما نصيبها من التحول الاجتماعي الذي تمرُّ به الأمم الشرقية الناهضة؟.

يُجيب عن السؤال بقوله: إنَّ النهضة العلمية بمعناها الشامل، لم تستقر في سورية بعد، رغمَّ وجود بعض مظاهرها، فهي عرجاء بالمُقارنة مع النهضات العلمية التي تطبَّع بعض بلدان الشرق كمصر وتركيا، مع أنَّ الحياة العقلية مقياس نُهوض الأمم ورفقها.

لكن الكيالي — مع ذلك — يرى أنَّ استجابة وزارة المعارف لاقتراح محمد كرد علي، بإنشاء «كلية للآداب» في دمشق تكون فرعاً من فروع «الجامعة السورية»، بداية لانتعاش البحث والتفكير الحر، ويكون له أثر مُنتج في نهضة البلاد^(١٥٣).

ويُجيب الكيالي عن السؤال الثاني، في مقالته: «التحول الاجتماعي ونصيب سورية منه»^(١٠٤)، بقوله: إنَّ سورية لا تشكو من قلة الرجال والزعماء المصلحين، لكنهم مُنصرفون عن التحول الاجتماعي، لانشغالهم بشؤون السياسة^(١٠٥).

لقد تجاوز الشرق مرحلة يقظة الشعور، ولم يعد بحاجة إلى مَنْ يهزُّ جموده، لكن هذا لا يكفي، فأمامه الدور الثاني، دور العمل وتحقيق النظريات والخطط التي رسمها المصلحون، ولا بُدَّ الآن من نقله من حياته الشعورية إلى حياته العملية، وذلك بتعزيز الحياة العلمية، ومُحاربة الأمية والمُعطلين الذين يستثمرون جهل الأفراد في سبيل أهوائهم، وإفساح المجال للكفاءات، والتحرر من العادات الفاسدة والجُمود والجهل والأفكار البالية التي تُعيق التطور^(١٠٦)، وخلع هذا «الرداء الموهوم»^(١٠٧)، الذي يتجلببه الكثيرون، ويخفي النقائص بين الأصباغ البراقة، التي تصرفُ الناس عن التطلع إلى جوهر الشيء، وحقيقته العليا^(١٠٨).

١٤ — محمود المنجوري: في مقالته: «التجديد الفكري وأثره في تطور المدنيات»^(١٠٩)، ينكرُ أن تكون للشرق اليوم مدينة خاصة، أو تفكير خاص، بل هو يعيشُ دورَ انفصال عن حالته القديمة، ويخلعُ ثوبه الماضي البالي الذي لم يعد يُناسب النهضة العصرية، ويلبسُ لباسَ المدينة الغربية.

ويرى المنجوري أنَّ الاعتماد على المدينة الغربية أمرٌ طبيعي، فالمدينة تُراث إنساني، ولا مُبرر للتردد في قبولها، وما على الشرق إلاَّ أن يعترفَ بفضلها، ويضعَ مقومات جديدة لنهضة تفصله عن ماضيه نهائياً، قبل أن يفرضَ عليه الزمن ذلك رغماً عنه.

إنَّ علةَ الشرق أنَّه يخضعُ لقيود الشرائع والآداب والقوانين والنُظم الجامدة الفاسدة ومغالطات التاريخ التي تُؤثر في حياته الخلقية والفكرية، وتجعلها سلسلة من الأغلاط والأكاذيب، وهو ليس مُطالباً بهدمها، بل باستيحاء رُوحها في تقنين تشريعات ونُظم جديدة، تُوافق أحواله وحياته الحاضرة، وتُصلح أوضاعه الاقتصادية المشلولة، وتُغير من ظروفه السيئة، وتقضي على فوضى المناهج التعليمية المتناقضة، وتُكوِّن أدياً وفناً وخلقاً حياً، تُشارك المرأة في صنعها: بروح جديدة، وثقافة مُنظمة، وباختصار «فإنَّ هدم القيم الاجتماعية والأخلاقية المُرتبطة بالماضي، والاغتراف من مصادر المدينة الأوروبية ورُوحها، والتفكير بما تتطلبه الحياة، هو أسهل طريق للإصلاح»^(١١٠).

١٥ — ويُعتبر أحمد لطفي السيد من أعلام النهضة الشرقية الحديثة في مصر ، وقد رأى فيه طه حسين رائداً تدين له مصر بالشيء الكثير في نهضتها العقلية والسياسية والاجتماعية ، وقرنه بصديقيه المصلحين محمد عبده وقاسم أمين ، وشخص فلسفته في الإصلاح بهذه الخصال :

أ — إنَّها فلسفة تجديد وإصلاح لا يقومان على هدم القديم ، بل يقومان على تنقيته وتصفيته وإزالة ما فيه من أسباب الانحلال والضعف .

ب — إنَّها فلسفة حرية وصراحة عقلية بأوسع معانيهما .

ج — إنَّها فلسفة ذوق وقصد في اللفظ والمعنى والسيرة معاً .

د — إنَّها فلسفة كرامة وعزة واعتراف بالشخصية الإنسانية ، وحمل الناس على الاعتراف بها^(١١١) .

١٦ — ساهمت الصحف والمجلات والكتب في إحياء حركة النهضة الحديثة والتعريف بأعلامها .

أ — تحدث إسماعيل مظهر عن « المجلات وأثرها في تربية الشعوب »^(١١٢) ، ورأى أنَّها قد خطت في الشرق ، وخصوصاً في مصر وسورية ، خطوات في هذا الطريق ، ولن تلبث أن تستقر على الحال الذي استقرت عليه المجلات في أوروبا ، حيث كان النقد العامل الأول في حياتها .

ويخلص مظهر من ذلك إلى « أنَّ الاسترشاد بتجارب أوروبا ذو فائدة كبرى » ، في هداية خطوات نهضتنا الحاضرة ، التي نحاول أن نجعلها أساساً لمستقبلنا ، ولكن إلى الحد الذي لا يقضي على ماضينا ، أو يُفسد قوميتنا . ويرى مظهر أنَّ علينا « أن نفرق بين المدنية في ذاتها ، وبين كونها أوروبية ، فنحن نستطيع النقل عن المدنية عامة ، مع الاحتفاظ بروحنا وطابعنا الأصلي »^(١١٣) .

ب — وحين صكَّر كتاب « اليوم والغد »^(١١٤) لسلامة موسى ، رأى فيه بعضهم خلاصة لآراء كبار الفلاسفة في الشؤون الاجتماعية والأدبية المتعلقة بنهضة الشعوب ، واعتبروا صاحبه جريئاً في تحديه للوسط ، وطرح أفكاره التي تدعو أن يكون المثقفون العرب أوروبيين بتفكيرهم وبنظرتهم الواسعة إلى الحياة .

ورأى بعضهم في فصله الأخير « على مُفترق الطرق » تحديداً لدور مصر

المُعاصر، بين أن تكون شرقية تحتفظ بما ورثته عن الشرق، أو أوروبية تتثقف بثقافة أوروبا»^(١٦٥).

جـ— وأصدرَ إسماعيل أحمد أدهم كتابَهُ «Egyptioche Denker المُفكِّرون المصريون»^(١٦٦)، مُحدثاً عن نفرٍ من الرجال كانوا من عوامل نهضة الشرق، لأنَّهم خرجوا على تقاليد الماضي، ولقَّحوا الذهن العربي بآثار الفكر الغربي في الأدب والفلسفة والعلم، وحولوا عجلة التفكير في الشرق عن دائرتها الضيقة إلى دائرة واسعة، هي دائرة الحياة كما عرفتها العقلية الغربية^(١٦٧). وفي مُقدمة هذا النفر طه حسين وكتابهُ «الشعر الجاهلي»، الذي أحدث ضجةً، لم يُحدثها من قبل إلاَّ كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين^(١٦٨).

د — وكان المُستشرقون قد عنوا بدراسة نهضة الشرق وتراثه الفكري والحضاري، أكثر من عناية الشرقيين أنفسهم، الذين لم يُحاولوا ذلك إلاَّ في فجر نهضتهم الحديثة. وكان لهؤلاء المُستشرقين آراء مُتباينة في المذنبات العربية والإسلامية والشرقية، منها المُنصف ومنها المُغرض.

وما كتابُ «تُراث الإسلام»^(١٦٩)، إلاَّ نموذج لهذه الكُتب القيمة التي درست النهضة الشرقية وأنصفتها، وضعه نفرٌ من المُستشرقين، دَرَسَ كل واحد منهم فيه ناحية من النواحي الفكرية في النهضة، والتأثيرات المُتبادلة بين الشرق والغرب، وعرَّيته مجموعةٌ من شباب الجامعات المصرية، الذين أُلِّفوا «لجنة الجامعيين لنشر العلم» لتقوم بنشر مثل هذه الكُتب^(١٧٠).

١٧ — ربطَ كثير من المقالات بين النهضة وواقع المرأة الشرقية، ودعا إلى إشراكها في حركة الإصلاح، وعزا أمر تخلف الشرق وتأخره إلى منع المرأة من القيام بدورها المُفترض، وحجب حُقوقها عنها.

آ — ففي حديث لمُصطفى عبد الرزاق، اعتبرَ أنَّ الارتقاء لشؤون المرأة من الناحيتين العلمية والاجتماعية هو مظهر لنهوضها، وأنَّ كل حجب لحُقوقها يعودُ إلى كره بعض الناس الخروج عن المألوف، أو إلى خوف بعضهم من مغبة التسرع في منحها دورها.

ورأى عبد الرازق أنَّ مظاهر النهضة الاجتماعية المتعلقة بالمرأة وخصوصاً في مصر تُبشِّرُ بالخير، وتَمْنَى أَنْ تزولَ كل العقبات أمام هذه النهضة، ونية إلى أَنْ الإسلام يُوجب على المرأة التعلم والعمل^(١٧١).

ب — مالت ماري أديب إلى الاعتقاد بأنَّ النهضة الحالية لن تتم إلا عن طريق مُساواة المرأة بالرجل، ودعتُ للاقتداء بالنُّول الغربية لتحقيق ذلك^(١٧٢).

ج — واستعرضَ عبد الوهاب العُجيلي في مقالتيْن مُتتاليتيْن « النهضة النسوية ونصيب سُورية منها »^(١٧٣)، منذ القديم إلى أَنْ انتعشت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، مُستفيدة مما حققته قضية المرأة في أوروبا من نجاح. لكن ترسم المرأة الشرقية في البدء آثار النهضة النسائية الأوروبية، أخرج المطالب النسائية في الشرق عن حُدود الاعتدال، لأنها تناست ما بين الشرق وأوروبا من فروق.

ويرى المُخيلي أخيراً أنَّ النهضة النسائية في الشرق تمرُّ في دور انتقال عام، وليس في حاضرها ما يدعو للتفاؤل، فهي تحتاج إلى التحرك والسرعة^(١٧٤).

١٨ — أما علاقة النهضة الشرقية بالاقتصاد، فحدث عنه يوسف نجا، في مقالته: « الغزو الاقتصادي وطُرق مكافحته »^(١٧٥)، ورأى فيها أنَّ الغرب قد طغى على الشرق بفنونه وصناعته، وأنَّ الحوادث قد علمت الشرقيين أنَّ للاقتصاد شأنًا في تقدم الأمم، وأنه كلما ازدادت الثروة، وتعددت الموارد، وتحقق الاستقلال الاقتصادي، كلما تقدمت الأمم. ولهذا وضع نجا أمام الشعوب الشرقية أسساً مهمة، رأى في تنفيذها رُفعة للشرق، ونجاحاً في المعركة الاقتصادية التي يخوضها.

■ ثمة ملاحظات حول المسألة الشرقية، نوجزها فيما يلي:.

- ١ — اختلطَ الحديث عن النزعة الشرقية، بالحديث عن النزعات الأخرى، الوطنية والقومية والإسلامية، وعمَّ بعضهم الحديث عن إحداها على كل النزعات.
- ٢ — ادعى أصحاب الآراء أنَّ مواقفهم ليست شخصية فحسب، بل هي عامة، وقد اشترك كثيرٌ من الكتَّاب من شرقيين وغربيين في الحديث عن المسألة الشرقية، وتأييدها.
- ٣ — المظهر القومي للنزعة الشرقية كان أوضح من المظهر الإسلامي، وقد ربطَ بعضهم النزعة الشرقية بحركة محمد علي والنهضة العربية قوياً، وربطها بعضهم بالحركة

الوهابية دينياً .

٤ — بعضهم جعلَ للنزعة الشرقية مظهرًا إنسانياً، وبعضهم جعلَ لها مظهرًا عالمياً، في حين نظرَ إليها بعضهم على أنَّه تطور نحو جامعة سياسية شرقية، أو على أنَّه شكلٌ من أشكال الجامعة العربية .

٥ — ظهور النزعة الشرقية مُقترن عند بعضهم بنُشوء بوادر اليقظة العربية والنزعة القومية، وظُهورها في المنطقة العربية كان أبرز، لأهمية هذا الموقع المُتوسط بين الشرق والغرب .

٦ — المسألة الشرقية لها جوانب مُتعددة، حضارية، اجتماعية، أخلاقية، دينية، أدبية، سياسية، اقتصادية .

٧ — محور الشرق والغرب هو الذي يدورُ حوله الصراع الرئيسي في المسألة الشرقية .

٨ — الفرق بين الشرق والغرب لا علاقة له بالموقع الجغرافي، فالنزعة الشرقية ليست فصلاً جغرافياً أو سياسياً للشرق عن الغرب، بل هي تمييز حضاري .

٩ — الجوانب الحضارية والثقافية هي الأساس في الخلاف، ثم أصبحَ للخلاف طابع اقتصادي وسياسي؛

١٠ — المواقف من الشرق والغرب مُتعددة الاتجاهات، وتدورُ غالباً حول رُوحانية الشرق ومادية الغرب، ثم حول حُرِّية الفكر والنقد والتقدم العلمي والنُمو الصناعي والاكتفاء الاقتصادي .

١١ — لم تكن الآراء دائماً لصالح الشرق، فقد تراوحت بين التعصب للشرق وُثرائه الحضاري، أو الإيمان بقدرية الحضارة الغربية وحتمية انتصارها، أو التفاعل المُتبادل بين الحضارتين .

١٢ — ولكن الموقف الأقوى هو الموقف الوسط الذي يأخذ من كل من الشرق والغرب ما يُناسب النهضة الشرقية، والمُحافظة على ثُراث الشرق بالاستفادة من أساليب الغرب، فنحنُ لا نجد إنكاراً لحضارة الغرب وتفوقها، ولا استهانة بحضارة الشرق . وجميع هذه المواقف تبررُ ضرورة الاعتماد على جوهر الحضارتين لا قُشورهما، مع الاختلاف في تعريف الجواهر والقُشور .

١٣ — أفرزت المواقف من الشرق والغرب كلاماً على الأصالة والثُراث والحداثة والتجديد،

والقديم والجديد، والماضي والحاضر والمستقبل، وهنا أيضاً فإنَّ الموقف المعتدل الذي لا يقف عند الماضي إلاَّ بمقدار ما يخدم الحاضر، ويُساعد في بناء المستقبل، كان الأقوى بين المواقف.

١٤ — كان التغير في مواقف بعض الكتَّاب، يميل نحو الاعتدال، لا نحو التطرف، وهذا الأمر يُوحى بجدوى التفاعل الفكري الحاصل.

١٥ — الشرق في أزمة لا شك فيها، وشكلت الحربان العالميتان تحولاً واضحاً في بلورة أزماته وإظهارها، ولكن معظم الآراء متفائل بمستقبله، فالحضارة الإسلامية عند أنصار الجامعة الإسلامية يُمكن أن تلعب دورها، والثقافة الغربية عند أنصار التغريب والمُغرقين في الحداثة هي البديل.

١٦ — المدارس الأجنبية والاستعمار الغربي غزيا نزعات التغريب.

١٧ — إنَّ الغرب يُشكلُ خطورة على الشرق، وكذلك فإنَّ الشرق لا يقلُّ خطراً على الغرب، حين يستقل سياسياً، ويعتمد على نفسه اقتصادياً، ويجمع شمله.

١٨ — أوجد بعضهم صلةً تاريخية بين التقاليد الشرقية والتقاليد الغربية، وهذه التقاليد أخلاقية دينية، ومُنطلق أصحابها ديني.

١٩ — انفردت مصر بأن وزع بعضُ الكتَّاب انتباهها إلى الشرق حيناً، وإلى الغرب حيناً آخر، بينما لم يشك أحدُ الكتَّاب في انتهاء الأقطار الشرقية الأخرى إلى الشرق.

٢٠ — برز للمرة الأولى التفريق بين الغرب الأمريكي (فيليب حتي) والغرب الأوروبي، ومدى تأثير كل منهما في نهضة الشرق، وربط بعضهم بين وضع الشرق خلال دور النهضة، ووضع المهاجرين في المهاجر الأمريكية.

٢١ — للنهضة الشرقية نماذج في بلاد الشرق، مصر، تركيا، الأفغان، فارس، ثم سورية والعراق والجزيرة والهند.

٢٢ — اتفقت الآراء على أنَّ العلم والعمل طريق النهضة، أمَّا عوامل التأخر، ومظاهر التقدم فمختلف عليها.

٢٣ — كثير من الآراء حول واقع الشرق وأسباب تخلفه، يدور حول وضع المرأة المُتدني.

٢٤ — أجمعت الآراء على أنَّ الشعوب والأفراد مسؤولون عن التخلف، لا الحكومات، ومع ذلك لا بُدَّ من زعماء مُصلحين مناسيين يقودون نهضة الشرق.

٢٥ — برزت بعضُ جوانب النهضة لأول مرة، كالجانب الفني، والتخصص، والعلمانية، وكثُرَ الحديث عن دور الصحافة في النهضة باتساعها ومُحتواها.

■ هوامش الفصل الثالث :

- (١) « الأيام » : دمشق (٥ / ٤ / ١٩٣٦ م).
- (٢) « الجهاد » : ٥٦٣ / ١١ : ١٦ / ٣ / ١٩٣٨ م) : ١ .
- (٣) « العاديات » : ٣ / ١ : تموز عام ١٩٣١ م) : ٣٨ .
- (٤) م . س : ٣٨ — ٤٠ .
- (٥) « الحديث » : ٤ / ١٧ — ٥ (نيسان وأيار عام ١٩٤٣ م) : ١٨٦ — ١٩٢ .
- (٦) « الحديث » : ٤ — ٣ / ١٩ : آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م) : ١٣٠ — ١٣١ .
- (٧) « الحديث » : ١ / ٧ : كانون الثاني عام ١٩٣٣ م) : ٣ .
- (٨) « الاعتصام » : ١ / ١ : (مُحرّم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م) : ١١ — ١٢ .
- (٩) « الحديث » : ١ / ١ : (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م) : ٣٢ .
- (١٠) « الحديث » : ٢ / ١ : (شبّاط عام ١٩٢٧ م) : ١٠٠ .
- (١١) « الحديث » : ٧ / ١٠ : (تموز عام ١٩٣٦ م) : ٥٤٣ — ٥٤٧ .
- (١٢) م . س : ٥٤٦ — ٥٤٧ .
- (١٣) « الحديث » : ٦ / ١ : (حُزيران عام ١٩٢٧ م) : ٣٧٦ — ٣٧٩ .
- (١٤) م . س : ٣٧٩ .
- (١٥) م . س : ٣٧٧ .
- (١٦) م . س : ٣٧٨ .
- (١٧) « الكلمة » : ٥ — ٤ / ٩ : (نيسان وأيار عام ١٩٣٤ م) : ١٦٥ — ١٦٧ .
- (١٨) م . س : ١٦٥ .
- (١٩) أحسبُ أنَّه محمود المنجوري الذي أُصدِرَ بعد سنوات قليلة كتاباً عن طاغور في (٤٠٠) صفحة مُتوسطة، نُشرَ مُقتطفات منه في « المُقتطف » و « الحديث » .
- (٢٠) « الحديث » : ٣ / ٩ : (آذار عام ١٩٣٥ م) : ٢٥٠ — ٢٥١ .
- (٢١) « الحديث » : ١ / ١٦ : (كانون الثاني عام ١٩٤٢ م) : ١ — ٤ .
- (٢٢) م . س : ٢ .
- (٢٣) م . س : ٢ — ٣ .
- (٢٤) م . س : ٣ .
- (٢٥) م . س : ٣ — ٤ .
- (٢٦) « الحديث » : ٣ — ٢ / ٢٠ : (شبّاط وآذار عام ١٩٤٦ م) : ١٠٩ — ١١٠ .
- (٢٧) « الحديث » : ٦ / ١٥ : (حُزيران عام ١٩٤١ م) : ٢٠١ — ٢٠٤ .

- (٢٨) م. س: ٢٠١ — ٢٠٤.
- (٢٩) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٦٣.
- (٣٠) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٣٦ — ٣٩.
- (٣١) م. س: ٣٨ — ٣٩.
- (٣٢) «الحديث»: ٨/١٤ (آب عام ١٩٤٠ م): ٤٨٨ — ٤٩١.
- (٣٣) م. س: ٤٩١.
- (٣٤) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ١ — ٣.
- (٣٥) م. س: ٣.
- (٣٦) «الحديث»: ٤/١٦ (نيسان عام ١٩٤٢ م).
- (٣٧) م. س: ١٣١.
- (٣٨) «الحديث»: ٦/١٦ (حُزيران عام ١٩٤٢ م): ١٩٧ — ٢٠٢.
- (٣٩) م. س: ١٩٧.
- (٤٠) م. س: ٢٠٠ — ٢٠١.
- (٤١) «الشباب»: ١١٣١ (١٧/٩/١٩٤٠ م). «الحديث»: ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤١ م): ١ — ٤.
- (٤٢) «الحديث»: ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤١ م): ٢.
- (٤٣) «الحديث»: ١/١٩ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ٢١ — ٢٢.
- (٤٤) «الحديث»: ١/١٦ (كانون الثاني عام ١٩٤٢ م): ٣٨ — ٤٢.
- (٤٥) م. س: ٣٩ — ٤٠.
- (٤٦) «الحديث»: ٤/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٣٢٩.
- (٤٧) «الحديث»: ١/٥ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ٥٣ — ٥٨.
- (٤٨) م. س: ٥٣ — ٥٤.
- (٤٩) م. س: ٥٦ — ٥٨.
- (٥٠) «الشهباء»: ٥/٩ — ٦ (أيلول وتشرين أول عام ١٩٣٤ م): ١٧٢ — ١٧٦.
- (٥١) «موسوليني والشرق» في «الشهباء»: ٥/٩ — ٦ (أيلول وتشرين أول عام ١٩٣٤ م): ١٨٤.
- (٥٢) نشرته مطبعة المعارف آنئذ في جزئين و ٥٥٠ صفحة.
- (٥٣) «الحديث»: ٢/١٣ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٢١٢ — ٢١٤.
- (٥٤) م. س: ٢١٢.
- (٥٥) «الحديث»: ٦/١٥ (حُزيران عام ١٩٤١ م): ٢١٠ — ٢١٢.
- (٥٦) م. س: ٢١٢.
- (٥٧) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٣٣ — ٣٥.
- (٥٨) م. س: ٣٣ — ٣٤.
- (٥٩) م. س: ٣٥.

- (٦٠) «الحديث»: ٢/١ (شُباط عام ١٩٢٧ م): ٦٥ — ٦٨ .
- (٦١) م. س: ٦٧ .
- (٦٢) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ٣ .
- (٦٣) «الحديث»: ٨/٩ (آب عام ١٩٣٥ م): ٥٧٨ — ٥٨١ .
- (٦٤) «الحديث»: ٢/٣ (شُباط عام ١٩٢٩ م): ١٤١ .
- (٦٥) «الحديث»: ٢/١ (شُباط عام ١٩٢٧ م): ٦٨ .
- (٦٦) «الحديث»: ٧/٢ (تموز عام ١٩٢٧ م): ٤٤٥ — ٤٤٨ .
- (٦٧) م. س: ٤٤٦ — ٤٤٧ .
- (٦٨) «الحديث»: ٤ — ٣/٢ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ٢٢٤ — ٢٢٨ .
- (٦٩) م. س: ٢٢٤ — ٢٢٦ .
- (٧٠) «الحديث»: ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ١١٠ — ١١٢ .
- (٧١) م. س: ١١١ .
- (٧٢) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ٥ — ٩ .
- (٧٣) م. س: ٧ — ٨ .
- (٧٤) «الاعتصام»: ١/١ (مُحرم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٢٦ — ٢٨ .
- (٧٥) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٨٠ — ٨٣ .
- (٧٦) م. س: ٨٣ .
- (٧٧) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٢٩٤ — ٢٩٨ .
- (٧٨) م. س: ٢٩٤ — ٢٩٥ .
- (٧٩) «الحديث»: ٨/٢٠ (آب عام ١٩٤٦ م): ٥٣٥ — ٥٣٩ .
- (٨٠) م. س: ٥٣٦ — ٥٣٧ .
- (٨١) نُشِرَ في مصر عام ١٩٣٢ م، في ٣٨٤ صفحة .
- (٨٢) «الحديث»: ٤/٩ (نيسان عام ١٩٣٥ م): ٢٦٣ — ٢٦٧ .
- (٨٣) م. س: ٢٦٧ .
- (٨٤) «الحديث»: ٦/٩ (حُزيران عام ١٩٣٥ م): ٤٠٤ — ٤١٢ .
- (٨٥) «حديقة التلميذ»: ٨/١ (كانون الأول عام ١٩٢٤ م): ٧ — ١١ .
- (٨٦) م. س: ٧ — ٨ .
- (٨٧) م. س: ١٠ .
- (٨٨) «الضاد»: ٣/١ (آذار عام ١٩٣١ م): ١٣١ .
- (٨٩) «الحديث»: ٩/٤ (أيلول عام ١٩٣٠ م): ٦٣٦ — ٦٤٠ .
- (٩٠) م. س: ٦٣٦ — ٦٣٧ .
- (٩١) «القرآن»: ٢/٦ (حُزيران عام ١٩٣١ م): ٦٥ — ٧٠ .

- (٩٢) م. س: ٦٧.
- (٩٣) «الحديث»: ٤/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٢٤٢ — ٢٤٥.
- (٩٤) م. س: ٢٤٤ — ٢٤٥.
- (٩٥) «الحديث»: ٨/٣ (آب عام ١٩٢٩ م): ٥٣٢.
- (٩٦) «الحديث»: ٨/٧ (آب عام ١٩٣٣ م): ٦٢٧ — ٦٣١.
- (٩٧) م. س: ٦٢٧.
- (٩٨) «الحديث»: ٧/١٩ (تموز عام ١٩٤٥ م): ٢٦٦ — ٢٦٨، ٣٠٣.
- (٩٩) م. س: ٢٦٦.
- (١٠٠) م. س: ٢٦٦ — ٢٦٧.
- (١٠١) م. س: ٢٦٧ — ٢٦٨.
- (١٠٢) م. س: ٢٦٨ — ٣٠٣.
- (١٠٣) «نهضة العرب»: دمشق (عام ١٩٤٩ م): ١١.
- (١٠٤) «الاعتصام»: ١/١ (مُحرم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ١٣ — ١٥.
- (١٠٥) «الاعتصام»: ٤/١ (ربيع الآخر عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ١٦١ — ١٦٦.
- (١٠٦) م. س: ١٦٤ — ١٦٦.
- (١٠٧) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٢٩٤ — ٢٩٨.
- (١٠٨) م. س: ٢٩٥ — ٢٩٦.
- (١٠٩) م. س: ٢٩٦.
- (١١٠) م. س: ٢٩٧ — ٢٩٨.
- (١١١) «الاعتصام»: ١/١ (مُحرم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ١ — ١٠.
- (١١٢) م. س: ٢ — ٥.
- (١١٣) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٤٩ — ٥٢.
- (١١٤) م. س: ٤٩ — ٥٠.
- (١١٥) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٣٣٨ — ٣٤٠.
- (١١٦) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٣٠٢ — ٣٠٤.
- (١١٧) م. س: ٣٠٢ — ٣٠٣.
- (١١٨) «الاعتصام»: ١/١ (مُحرم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٣٠ — ٣٦.
- (١١٩) م. س: ٣١ — ٣٢.
- (١٢٠) م. س: ٣٢ — ٣٣.
- (١٢١) م. س: ٣٥.
- (١٢٢) «الحديث»: ٩/٢٠ (أيلول عام ١٩٤٦ م): ٥٦٥ — ٥٦٨.
- (١٢٣) م. س: ٥٦٥ — ٥٦٦.

- (١٢٤) «الحديث»: ١٠/٤ (تشرين الأول عام ١٩٣٠ م): ٦٧٧ — ٦٨٠، ٧١٧ — ٧١٨.
- (١٢٥) م. س: ٦٧٧، ٦٨٠، ٧١٧ — ٧١٨.
- (١٢٦) «الحديث»: ١٩/٣ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ٩٥ — ٩٨، ١٦٩ — ١٧٥.
- (١٢٧) م. س: ١٧٥.
- (١٢٨) «الحديث»: ١٩/٧ (تموز عام ١٩٤٥ م): ٢٦٩ — ٢٧٥.
- (١٢٩) م. س: ٢٦٩ — ٢٧٥.
- (١٣٠) «الحديث»: ١٩/٣ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ١٣٠ — ١٣٣.
- (١٣١) م. س: ١٣١ — ١٣٢.
- (١٣٢) «الحديث»: ١٩/٧ (تموز عام ١٩٤٥ م): ٢٨٩ — ٢٩٠.
- (١٣٣) م. س: ٢٨٦ — ٢٩٠. ألقاها في حفلة الجاليات العربية في سان فرانسيسكو ولوس أنجلوس، تكريماً للوفود العربية المشتركة في مُباحثات الأمم المتحدة للتنظيم الدولي.
- (١٣٤) رُثيف خوري: «الفكر العربي الحديث»: ١٩٣.
- (١٣٥) عبد الله حنا: «الاتجاهات الفكرية»: ١٣.
- (١٣٦) «الحديث»: ١٩/٣ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ١٣٢ — ١٣٣.
- (١٣٧) «الحديث»: ٢٠/٨ (آب عام ١٩٤٦ م): ٥١٣ — ٥٢٠.
- (١٣٨) م. س: ٥١٣ — ٥٢٠.
- (١٣٩) من عُلماء مصر وأدبائها الذين جمعوا بين الثقافتين العربية والغربية. ترجمَ «رسالة التوحيد» لـ محمد عبده إلى الفرنسية عام ١٩٢٦ م.
- (١٤٠) «الحديث»: ١/٥ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٢٩٧ — ٢٩٩.
- (١٤١) م. س: ٢٩٧ — ٢٩٩.
- (١٤٢) م. س: ٢٦١.
- (١٤٣) «الحديث»: ٢/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ٤١ — ٤٩.
- (١٤٤) م. س: ٤٢ — ٤٤.
- (١٤٥) «الحديث»: ٧/٨ (آب عام ١٩٣٣ م): ٦٠١ — ٦٠٢.
- (١٤٦) «الحديث»: ٧/٩ (أيلول عام ١٩٣٣ م): ٦٦٤ — ٦٦٧.
- (١٤٧) م. س: ٦٦٤ — ٦٦٦.
- (١٤٨) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٢ — ٤.
- (١٤٩) م. س: ٢ — ٤.
- (١٥٠) «الكفاح العلمي» في «الحديث»: ٤/٥ (أيار عام ١٩٣٠ م): ٣٣٠.
- (١٥١) م. س: ٣٣٢.
- (١٥٢) «الحديث»: ١/٢ (شباط عام ١٩٢٧ م): ٦٥.
- (١٥٣) «الحديث»: ١/٣ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٢٩ — ١٣٣.

- (١٥٤) «الحديث»: ٦/٢ (حُزيران عام ١٩٢٨ م): ٣٦٩ — ٣٧٢ .
 (١٥٥) م. س: ٣٧١ — ٣٧٢ .
 (١٥٦) «الحديث»: ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨ م): ٥٠٧ .
 (١٥٧) م. س: ٥٤٣ — ٥٤٨ . وهو عنوان الخطاب الذي ألقاه سامي الكيالي في إحدى حفلات النادي الأرثوذكسي بحلب، وأثار ردود فعل عنيفة، مؤيدة ومعارضة .
 (١٥٨) م. س: ٥٤٣ .
 (١٥٩) «الحديث»: ٤ — ٣/٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٠ م): ٢٢٩ — ٢٣٥ .
 (١٦٠) م. س: ٢٣٤ — ٢٣٥ .
 (١٦١) «الحديث»: ٧/١ (تموز عام ١٩٢٧ م): ٣٨٩ .
 (١٦٢) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٥٥ — ٥٩ .
 (١٦٣) م. س: ٥٩ .
 (١٦٤) في ٢٥٧ ص، من منشورات إلياس أنطون إلياس صاحب «المطبعة العصرية» .
 (١٦٥) «الحديث»: ٨/١ (آب عام ١٩٢٧ م): ٥١٤ .
 (١٦٦) صدر في مجلدين بالألمانية، عن دار غوستاف . م. فيشر، في ليزنغ، حاولت على دراسات عن ثلاثين مفكراً مصرياً .
 (١٦٧) «الحديث»: ٤/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٢٧٣ .
 (١٦٨) م. س: ٢٨٤ .
 (١٦٩) في جزئين، الأول في ٣٦٥ ص، تأليف المُستشرقين ج. ب. تريب وأيرنست باركر وجب والفرد جيوم، تعريب توفيق الطويل وحسين مُؤنس وعلي أحمد عيسى وعبد اللطيف محمود حمزة، والثاني في ١٨٠ ص، تأليف كرسطي وأرنولد وبريجر، شرح وتعليق زكي محمد حسن .
 (١٧٠) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١٣٧ — ١٣٨ .
 (١٧١) «الحديث»: ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٨٥ — ٨٦ .
 (١٧٢) «الضاد»: ٣/٤ (آذار عام ١٩٣١ م): ١٣٢ .
 (١٧٣) «الحديث»: ٩/٤ (أيلول عام ١٩٣٠ م): ٦٣٦ — ٦٤٠ .
 «الحديث»: ١٠/٤ (تشرين الأول عام ١٩٣٠ م): ٦٩٣ — ٦٩٦ .
 (١٧٤) م. س: ٦٩٣ — ٦٩٦ .
 (١٧٥) «الجامعة الإسلامية»: ١٦/١٥٤ — ١٥١/١٦ (١٩٤٤ م): ٩٧ — ٩٨ .

الفصل الرابع

الانتداب الفرنسي على سورية

لعلّ من أهم الأمور بروزاً على الساحة السياسية في حلب في هذه الفترة، موقف الصحافة الحلبية من الانتداب الفرنسي، ولا غرابة، فالمرحلة التي حددناها إطاراً للبحث، هي مرحلة الانتداب نفسها، وهذا يعني أنّ موقف الصحافة من هذه القضية قد بدأ — عملياً — ببداية المرحلة، وانتهى بنهايتها، ومن هنا يُمكن التمييز بين مواقف الصحافة من هذه القضية، ومواقفها من القضايا الأخرى التي سَفَلَ بها البحث، فتلك قضية ماثلة، مُحددة بإطار زمني، وهذه قضايا مُتشعبة، قد تمتد جذورها في الزمن السابق، أو تتفرع آثارها في المرحلة التالية.

إنّ الموقف من هذه القضية قد استوعب النزعة الوطنية، وما نجم عنها من المواقف، تجاه قضايا لها مساسٌ مباشر بالانتداب، أو كانت من مُفرزات عهده، منها المُعاهدة السورية — الفرنسية (عام ١٩٣٦ م)، والشركات الأجنبية التي مثلت مصالح الانتداب في سورية، والأسس المُقترحة لنظام الحكم، ولبناء استقلال سياسي واقتصادي عن فرنسا، وسلخ لواء الاسكندرون، الذي تمّ في هذا العهد، وتناولناه من قَبْل. والمواقف من هذه القضايا، ليست مُرتبطة بالضرورة بالموقف من الانتداب.

في الزاوية الاقتراحية «قال الراوي»^(١)، تحدثت مجلة «الراوي» عن المواقف المُتناقضة من الانتداب، مُعتبرة أنّها — على اختلاف اجتهاداتها — لها أهداف واحدة، وهي البحث عن منفذ النجاة من حالة التضعع والتمزق التي آلت إليها البلاد في ظل الانتداب، «فمن الناس من يقول: إنّ منفذ النجاة في نفضي يَدنا نهائياً من التعاون مع فرنسا، ومنهم من يقول بالعكس، يجب أن نظلّ إيجابيين، نُبدي لفرنسا رغبتنا في التفاهم والتعاقد معها، في كثير من البرهان على

حسن النية، وطيب الطوية، وآخر يقول غير هذا وذاك، وقد يكون أكثر هذه الأقوال حقاً وصواباً»^(١).

ومهما تعددت أقوال الصحف الحلبية في الانتداب، فثمة أربعة اتجاهات بارزة .
أولاً: الاتجاه المؤيد للانتداب والانتدابيين الذي يرى في الفرنسيين رُسل حضارة وثقافة، وأصدقاء يجدر بالسوريين الاستفادة من صداقتهم، والحرص على التعاون معهم لتحقيق تقدم البلاد .

وقد اتفقت مجلة « الشعلة » لفتح الله ووديع قسطنطين، وجريدة « الأمة » لبطرس معوض، وجريدة « الصاعقة » لشفيق طوبجي، ومجلة « الشهباء » لأغناطيوس سعد، في الترويج لهذا الاتجاه، كل من وجهته الخاصة، وغذته روافد كثيرة، منها ماضي فرنسا السياسي والحضاري، وتُخصّصاً منذ الثورة الفرنسية، وتحالف الثورة العربية الكبرى (عام ١٩١٦ م) مع بريطانيا وفرنسا، وظُروف سُورية السياسية بعد الانفصال عن العثمانيين، ثم تجربة الحكم العربي (١٩١٨ — ١٩٢٠). كل هذه الأمور سُخرت لصالح الاتجاه نحو تأييد الانتداب، حتى غدا تياراً قوياً لا يُستهانُ به، له أنصاره وأتباعه. الذين كان يُشار إليهم صراحةً بأنهم انتدابيون، وقد وصفَ سعيد فريحة مُحرر « التقدم » أحدهم، وهو « رشاد علم الدين »^(٢)، بأنه انتدابي أكثر من الانتدابيين .

وكثَّف أنصار هذا الاتجاه جهودهم، فأسسوا في ٥ / ١١ / ١٩٢٠ م نادي « الشهباء » في حلب، أعلنوا أنَّ غايته التقارب بين الوطنيين ورجال الدولة المُنتدبة، وانتخبوا بهاء الدين الكاتب رئيساً له، وحضَّر الجنرال دولاموت حفل التأسيس^(٣).

أ — مجلة « الشهباء »، رأت في الانتداب ورجاله، سنداً لها في دعوتها الدينية، لإصلاح الأخلاق والمُجتمع، التي جعلتها هدفاً، وقدمتها على المشاكل السياسية . وعلى هذا الأساس تجاهلت كثيراً من القضايا السياسية الوطنية، وحاولت أن توفق بين المصالح الوطنية ومصالح الانتداب .

في أواخر عام ١٩٣٨ م أصدرَ المُفوض السامي دي مارتيل قانون الطوائف بالاتفاق مع وزارة جميل مردم بك، وكانت الغاية منه إطلاق حُرية الدين والاعتقاد لجميع أبناء البلاد بمُختلف طوائفهم وأديانهم .

وما إن عُيِّنَ بيو خلفاً لـدي مارتيل في ٢٧/١٠/١٩٣٨ م، حتى واجهتهُ مُشكلات مُتعاقبة، تولدت عن مُعارضة الشارع الإسلامي لهذا القانون، ففي مطلع عام ١٩٣٩ م أُضريت أُمهات المُدن السُورية، وظهرت حوادث مُخلّة بالأمن، كانفجار القنابل، والتعدي على الحُرّيات الشخصية، وأُغلقت الأسواق التجارية، ونجمَ عن ذلك أزمات وزارية مُتلاحقة، فقد استقالت وزارة جميل مردم بك في ٢٣/٢/١٩٣٩ م، ثم استقالت خليفتها وزارة لُطفي الحفار في ١٥/٣/١٩٣٩ م، وكذلك استقالت وزارة نصوح البُخاري، وتلا ذلك استقالة رئيس الجمهورية هاشم الأتاسي.

وكان قانون الطوائف فرصة، انتهزتها مجلة «الشهباء»، لتُشيد في مقالتها: «أزمة البلاد الحاضرة»^(٥)، بسياسة الدولة المُنتدبة، وتُدافع عن القانون، وتُهاجم المُعارضين الذين تزعموا الاضراب، واتخذوا القانون حجة للتفرقة، فشوهوه، وشرحوه على غير حقيقته، ونفخوا في نيران الخلاف، مُنكرين على الطوائف حق المُساواة بالطائفة الإسلامية، وتعزو المجلة أسباب الأزمات الوزارية والاضراب إلى استغلال هؤلاء لقانون الطوائف، لا إلى القانون نفسه.

ومن ناحية أُخرى رأت «الشهباء» في مقالتها: «أزياء الصيف، حماية الآداب والأخلاق وأصحابُ السيادة المطارنة»^(٦)، في رجال الانتداب سنداً لها في حملتها الأخلاقية على الاستهتار والطيش، وخصوصاً في الأزياء المُنافية للحيثية. وقد أثمرت هذه الحملة، فجعلت المندوب المسيو دافيد يتمكن من حمل المُفوضية العليا على اتخاذ قرار مُهم بمنع هذه الظاهرة، وتحظير دُخول المجلات والجرائد المُخلّعة إلى البلاد.

وتمنّت «الشهباء» في عامها الخامس عشر «من صميم القُود انتصار صديقة البلاد الدولة الإفرنسية النبيلة على الشيوعية والنازية عدوتي الشعوب الضعيفة والدين والمدنية»^(٧).

ومن الضروري أن نُشير إلى أن رغبة «الشهباء» في انتصار فرنسا على الشيوعية، نابع من الصداقة ووحدة الأهداف، في حين نرى صحفاً حلبية أُخرى كـ«الجامعة الإسلامية» مثلاً، تُعارض الانتداب والشيوعية معاً، لكنها تُحرض فرنسا على مُحاربة الشيوعية من وجهة المصلحة المُشتركة، لأنها تعتقد أن «فرنسا ليست بأقل بغضاً من الأمة السُورية للاشتراكية والشيوعية ودعائهما، فهي أشدُّ مقاومة، لعلمها ومعرفتها بضرر فكرة الاشتراكية الفادح، وفسادها المُستطير»^(٨).

ويقومُ تأييدُ «الشهباء» للانتداب على أساس اقتصادي أيضاً، فهي تمتدحُ جهود الدولة الصديقة فرنسا في تفريج أزمات البلاد الثلاث: «القمح، الذهب، الإيجارات، وتُشيدُ بسياستها الاقتصادية الحكيمة، وحرصها على راحة المُواطنين ورخائهم»^(١).

وهكذا تصدرُ «الشهباء» في تأييدها للانتداب، من مُنطلق ديني أخلاقي اقتصادي، يقومُ على الصداقة، ومُحاربة الشيوعية والنازية.

ب — والمجلة الثانية التي مضت في تأييد الانتداب هي مجلة «الشعلة»، فقد تراءفَ إنشائها وقيام الانتداب في تموز عام ١٩٢٠ م، ونشرت مُنذئذ أخبار القبض على مُعارضِي الانتداب وأعوان الحكم الفيصلي، وشجعت مُلاحقتهم، ووصفتهم بالأشقياء والرعاع واللصوص وقُطاع الطُرق، ورحبت بسياسة الانتداب في إقامة الأمن، وتوفير الاستقرار السياسي، والرخاء الاقتصادي، والتقدم الحضاري.

وترتكز مقالات «الشعلة» التي تصبُ في اتجاه تأييد الانتداب على ما يلي:

١ — رأي بعضهم في سياسة التوزيع الإداري والفصل السياسي واللا مركزية، التي طبقتها حكومة الانتداب في سورية، مُنتهى آمال أبناء البلاد، وتحقيقاً للطُمُوحات التي ناضلَ من أجلها المُفكرون العرب زمن الحكم العثماني.

وبلغ تأييد هؤلاء للا مركزية في ظل الانتداب حداً، جعلهم يُشكلون لجنة في حلب باسم «الإخاء الوطني»، ويرفعون إلى الجنرال دو لاموت خطتهم في الوضع السياسي الأمثل للولايات السورية، وتتلخص في الأهداف التالية:

١ — وحدة البلاد السورية تحت انتداب فرنسا.

٢ — ضم كليس وعيتتاب وأورفة ونصيبين وماردين وجزيرة ابن عمرو ولواء دير الزور ومُلحقاتها لمُحافظة حلب.

٣ — تقسيم سورية إلى مُقاطعات مُستقلة إدارياً على أصول اللا مركزية، عاصمتها حلب^(٢).

وقد امتدحَ نقولاكي سمان في مقالته: «نظرة تاريخية اقتصادية في حلب واللا مركزية»^(٣)، الانتداب الفرنسي، لأنه حقق أقصى غايات الشهباء، وهي اللا مركزية، وشبه انفصالها عن

جُكُومَةُ الشَّامِ فِي أَوَّلِ أَيْلُولِ عَامِ ١٩٢٠ م، «بَانْفِصَالِ الْأُخُوَّةِ عَنِ بَيْتِ أَبِيهِمْ، لِيَهْتَمَّ كُلُّ مِنْهُمْ بِشُؤُونِ بَنِيهِ وَمُسْتَقْبَلِهِمْ، وَيُخْدَمَ مَصْلَحَةُ الْعَائِلَةِ الْعُمُومِيَّةِ، بِسَعْيِهِ وَجَدِّهِ، لِنَجَاحِ أَسْرَتِهِ الْخُصُوصِيَّةِ»، وَرَأَى فِي هَذَا الْانْفِصَالِ عَوْدَةَ إِلَى الرُّوَابِطِ الطَّبِيعِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تَرِيبُ الشَّهْبَاءَ بِالشَّامِ، وَبَاقِي الْوَلَايَاتِ السُّورِيَّةِ زَمَنِ الْعُثْمَانِيِّينَ، حَيْثُ أَصْبَحَ يُظَلِّلُ هَذِهِ الْوَلَايَاتُ عِلْمٌ وَاحِدٌ، فِي ظِلِّ رَابِطَةِ التَّعَاهُدِ (كُونْفِيدِرَاسِيُون).

وَلَا يَرَى سِمَانُ فِي اللَّا مَرَكِزِيَّةَ إِخْلَالًا بِالْوَطَنِيَّةِ، وَسَبَبًا لَانْفِصَامِ الْوَحْدَةِ الْجَنَسِيَّةِ، بَلِ اسْتِقْلَالًا فِي إِدَارَةِ كُلِّ مَقَاطَعَةٍ، حَسَبِ الْأَصُولِ وَالْقَوَانِينِ الَّتِي تَرَاهَا أَكْثَرُ مُلَاعِمَةً لَشَعْبِهَا، تُمَكِّنُهَا مِنْ تَدْبِيرِ أُمُورِ الْخُصُوصِيَّةِ، وَإِنْفَاقِ وَارِدَاتِهَا فِي سَبِيلِ رُقْيِهِ الْمَادِيِّ وَالْأَدَبِيِّ، «فِي حِينِ تَبْقَى هِيَ مُتَّحِدَةٌ مَعَ الْمَقَاطَعَاتِ الْأُخْرَى، تَشْتَرِكُ فِي إِدَارَةِ الْوَطَنِ الْعَامَةِ، بِمَا تُجْرِيهِ فِي مَقَاطَعَتِهَا مِنَ الْإِصْلَاحِ وَالْعِمْرَانِ».

وَيَعْتَبِرُ سِمَانُ أَنَّ الْحُكُومَةَ اللَّا مَرَكِزِيَّةَ، مَعَ خَصْبِ حَلَبَ، وَمَرْكَزِهَا التِّجَارِيَّ، وَطَّبِيعَةِ أَهْلِهَا، سَوْفَ تُوفِّرُ الثَّرَوَةَ وَالرَّفَاهِيَّةَ وَالْحُرِّيَّةَ لَهَا، وَتَفْتَحُ بَابَ الْمُنَافَسَةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْوَلَايَاتِ الْأُخْرَى، لِلْوُصُولِ إِلَى الرُّقْيِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْوَلَايَاتِ الْمُتَّحِدَةِ وَسُورِيَا وَبَرِيطَانِيَا، مُجَارِيَّةً أَفْضَلَ مَا فِي بِلَادِ الْغَرْبِ.

وَفِكْرَةُ اللَّا مَرَكِزِيَّةِ — فِي نَظَرِ سِمَانِ — لَيْسَتْ جَدِيدَةً عَلَى بِلَادِنَا، فَقَدْ نَشَأَتْ قَبْلَ دَسْتُورِ عَامِ ١٩٠٨ م، بِتَحْرِيزِ مِنَ الْأَمِيرِ صَبَاحِ الدِّينِ. وَبَعْدَ الدَسْتُورِ تَنَالَتْ الْأَحْدَاثُ لِتُؤَكِّدَ مُطَالِبَةَ الْعَرَبِ بِاللَّا مَرَكِزِيَّةِ، سِوَاءَ عَنِ طَرِيقِ مُؤْتَمَرِ بَارِيسِ عَامِ ١٩١٣ م، أَوْ الْجَمْعِيَّاتِ الْعَرَبِيَّةِ، وَذَهَبَ عِدَدٌ مِنَ الْمُفَكِّرِينَ الْعَرَبِ الْمُطَالِبِينَ بِاللَّا مَرَكِزِيَّةِ ضَحِيَّةَ دَعْوَتِهِمْ.

يَرَى سِمَانُ أَنَّ مُعَاهَدَةَ سَايَكْسِ بِيكُو عَامِ ١٩١٦ م، قَدْ جَاءَتْ بِبِشَائِرِ الْإِسْتِقْلَالِ الْإِدَارِيِّ وَالْحُكْمِ اللَّا مَرَكِزِيِّ، وَيَرَى فِي انْتِصَارِ الْحُلَفَاءِ عَامِ ١٩١٨ م تَأَكِيدًا لِهَذِهِ الْأَمْنِيَّةِ، وَفِي بَيَانِ الْحُكُومَةِ الْفَيْصِلِيَّةِ وَالْقَانُونِ الْأَسَاسِيِّ الَّتِي سَنَّهُ الْمُؤْتَمَرُ السُّورِيُّ تَأْيِيدًا لَهَا، إِلَّا أَنَّ نَصُوصَ هَذَا الْقَانُونِ طُبِقَتْ بِشَكْلِ مُغَايِرٍ تَمَامًا^(١٣).

وَكَمَا فَعَلَ سِمَانُ، فَإِنَّ الْأَبَّ جَرِجِسَ مَنَشَ، فِي مَقَالَتِهِ: «سُورِيَّةُ وَاللَّا مَرَكِزِيَّةُ»^(١٤)، ذَكَرَ أَنَّ اللَّا مَرَكِزِيَّةَ لَيْسَتْ طَارِئَةً، بَلِ هِيَ قَدِيمَةٌ، قَامَتْ عَلَى يَدِ الْمُفَكِّرِينَ الْعَرَبِ، وَهِيَ أَسَاسُ الْحُكُومَاتِ، لِأَنَّهَا تُرْضِي نَزْعَةَ الْإِنْسَانِ إِلَى الْحُرِّيَّةِ وَالْإِسْتِقْلَالِ النَّوْعِيِّ أَوْ الْكُلِّيِّ^(١٥)، وَتَرْعَى

أحوال البلاد ورغبات أهلها، وأما في مُفكرتها وشهادتها، ولهذا يجدرُ بالسُوريين أن يشكروا فرنسا^(١٥).

إنَّ التُّموذج الذي قدمه أصحاب هذا الاتجاه في اللا مركزية نموذج غربي، وهو يختلفُ عن اللا مركزية التي طالَب بها المُفكرون العرب في العهد العثماني، التي تشملُ العرب في الدولة العثمانية، لا الحلبيين في الدولة السُورية.

٢ — قارنَ بعضهم بين ما كانت عليه الأمور زمن الحُكومة الفيصلية، من الفساد وفقدان الأمن، والإرهاب، والتأخر، وما أصبحت عليه زمن الانتداب الفرنسي من أمن ونظام واستقرار وتقدم.

بطرس معوض صاحب جريدة «الأمة» ميّز في مقالته: «حلب بين يومين»^(١٦)، بين عهدين مرّاً بالمدينة، عهد الحكم العربي «حين تلبدت سماء الأحوال بالغيوم السود، وتحركت عناصر الهمجية»، وعهد الانتداب، حين زال الرعب، وحل الأمن والسلامة، «فاختلف حينئذ تاريخان، وسجلت قضيتان، قضية الإرهاب والمسؤولين فيها، وقضية الأمن ومُعززيها»^(١٧).

وحملَ معوض في مقالته: «حلب، ما هي؟ وما يجب أن تكون»^(١٨)، الحُكومة العربية مسؤولية ما حلّ بالشرق من محن، بسبب فساد أحكامها وظلم حُكامها، وسياستها القائمة على التفرقة، والإذلال، وزرع البغضاء والمكائد والمُشاحنات، وتخريب البلاد بتخريب النفوس والمبادئ، وإهمال الإصلاح، فنضبت الثروة، وتراجع العلم والأدب^(١٩).

وتمثل معوض حلب بعد خمسين عاماً في ظل الانتداب، فتفاعل بمُستقبلها، واستبشرَ بما يبدو فيها الآن من نهضة وبقظة فكرية وثورة إصلاحية، يُحققها الانتداب^(٢٠).

ولم ينسَ فتح الله قسطنون صاحب «الشعلة»، وهو يفسحُ صفحات مجلته لمؤيدي الانتداب أن يُدلي بدلوه، فقد استعرضَ في مقالته: «الشهباء بين الهول والرجاء»^(٢١)، مراحل الصراع بين الحُكومة الفيصلية والحُكومة الفرنسية، مُكرراً ما ذكره معوض عن الحكم الفيصلي، مُشيداً بالفرنسيين، وعلى رأسهم الجنرال غورو، وبمساعيهم السلمية، التي لم تُثمر مع حُكومة فيصل، ولذا فقد عمدوا إلى القوة، وأرسلَ غورو في ١٤ تموز إنذاره النهائي^(٢٢).

ثم تحدثَ قسطنون عن الأحكام العرفية التي أعلنتها الحُكومة الفيصلية عقبَ تسلمها إنذار

غورو، وعن حالة الفوضى وفقدان الأمن، وسوق الناس قسراً إلى دوائر التجنيد. وأثبتت البلاغ الذي أذاعه الجنرال دولا موت فور دخول قواته المدينة، مُستدلاً منه على بُل العواطف، وسُمو المبادئ، ومشاعر الصداقة، والعلاقات التاريخية الطيبة التي تربط فرنسا بمسلمي ومسيحيي الشرق، ورغبتها في إعادة الأمور إلى وضعها، من استقرار وأمن وازدهار، واحترام لحقوق السوريين وحرّياتهم ومعتقداتهم، وتهبته مُستقبلهم الآهل بالسلم والاستقلال^(٢٣).

٣ — أبرز بعضهم الجانب الاقتصادي والاجتماعي والطابع الحضاري للانتداب، كذلك من مُنطلق المُقارنة بين أوضاع البلاد قبل الانتداب وبعده.

تحدّث سامي بخاش في مقالته: «العمال»^(٢٤)، عن حالة العمال المُحرّزة، وعمّا هم فيه من شقاء وتعب، بسبب الظروف السابقة التي مرت بهم، ثم حدّد الوسائل الكفيلة بإصلاح حالهم في العهد الحالي.

والقنّى فؤاد يوسف مكرديج «نظرة اقتصادية في السوق التجارية في حلب»^(٢٥)، فرأى أنّ إقفال الأسواق الداخلية في وجه البضائع، بسبب فقدان الأمن، والتطورات السياسية، وتُخصّصاً التجنيد الإجباري، في العهد الفيصلي، قد قضت على الحركة التجارية في حلب، إلى أنّ جاء الفرج، باحتلال الفرنسيين حلب في ٢٣ / ٧ / ١٩٢٠ م^(٢٦).

وكذلك فإنّ جورجى مكربنة الذي كان يعلم «بما أورثتنا إياه الحكومة الغابرة البائدة من الحُمول والكسل»، والتأخّر العلمي، فوجيء في مقالته: «النشأة الحديثة في حلب»^(٢٧)، وقد عاد النشاط العلمي إلى المدينة في عهد الانتداب^(٢٨).

أمّا فتح الله قسطنون الذي أعجب بحضارة فرنسا وتقدمها، فشكّر الفرنسيين لأنّهم مدّوا يد المساعدة إلى بلادنا، وأسعدوها، وطلب منهم أن يُعلمونا حبّ الوطن وتاريخ رجالنا العظام، وأن يرفعوا شأن العلم والعلماء، ويوفروا موارد الرزق ومنابع الثروة، ويعملوا «لإحياء هذه البلاد، التي طوّح بها ظلم خمسة قرون في مهاوي الدمار»^(٢٩).

— كان مُحررو أي صحيفة مُوالية للانتداب يكتبون في الصُحف المُوالية الأخرى أيضاً، أو يُعيدون فيها نشر ما كتبوه في صحيفتهم، مما يدلّ على تضامن هذه الصُحف فيما بينها، لتأييد الانتداب.

— كان هؤلاء يدّعون أنّ لا تعارض بين اتجاههم والأمانى الوطنية والقومية للشعب السوري،

رغم أنهم يُعادون الحُكم العربي السابق بشدة، ويُقارنون مساوئهُ بمحاسن الانتداب .
— انطلقوا من صداقة فرنسا وحسن نيتها وتاريخها الحضاري وقوتها، فرغبوا أن تقوم بنشر الأمن والاستقرار والتقدم العلمي والرفاه الاقتصادي .

— كان لسياسة فرنسا الإدارية وتطبيق اللا مركزية نصيب من التأييد، بدعوى أن ذلك لا يتنافى مع ما سعى إليه المُفكرون العرب، وكان للجانب الاقتصادي نصيبٌ من التأييد .

ثانياً: الاتجاه المعتدل في تأييد الانتداب، وأصحابه يأخذون الجانب الإيجابي المُتمثل بالاستقرار السياسي والإصلاحات التي جاء بها الانتداب، ويهتمون بالغاية الحضارية والتطور الاقتصادي والاجتماعي، قبل اهتمامهم بالوسيلة التي يتم بها ذلك، ومن هنا كان الخلاف بينهم وبين المعارضين للانتداب الذين طغى نزعتهم الوطنية على كل ما عداها، فرفضوا الإصلاح الذي يأتي عن طريق الانتدابين، أو الشركات الأجنبية . وصُحف هذا الاتجاه المعتدل لا تتردد في توجيه النقد إلى بعض الظواهر السلبية في عهد الانتداب .

ويُمثل هذا الاتجاه جريدة «التقدم» وصاحبها شكري كنيذر، وقد برز أحياناً في صُحف أخرى كجريدتي «برق الشمال» لنقولا جانجي، و «البريد السوري» لفاضل شكري أسود .
جريدة «التقدم» مالت منذ البداية إلى الانتدابين، ورأت في عهدهم مرحلة، يجب الاستفادة منها للوصول إلى نهضة البلاد وتقدمها، وكان اتجاهها هذا محكوماً بالعقل والمنطق، لا يخضع للحماسة والانفعال، اللذين حكما أصحاب الاتجاه الأول، رغم أنها لم تنس أن تُعبر عن حرصها على الوطن وسلامته ورقيه، لكن حل المسألة الوطنية والتخلص من الانتداب، يتم — في نظرها — بالسياسة والتفاهم مع الفرنسيين، ولهذا كانت تنتقد الثورات والحركات المسلحة التي كانت تقوم في سورية، وترى في أصحابها رجال عصابات وقطاع طرق ومُجرمين ومُشاغبين، وتحمل عليهم حملة شعواء .

وقد دأبت «التقدم» على نشر مقالات، فيها إشادة بدور فرنسا الحضاري في المنطقة، منها مثلاً مقال في جريدة «الأوريان» الفرنسية، بعنوان : «نظرة إلى بلاد الانتداب الفرنسي»^(٣٠)، كتبه فالاند أحد محرري «الإيكو دي باري»، الذي أوفدته جريدته إلى سورية ولبنان للاطلاع على حقيقة الأحوال في البلاد المشمولة بالانتداب الفرنسي، وصارت تنشر في أعداد مُتتالية

مذكرات الكابتن بيثون حول أحداث عام ١٩١٨ م، ووصول الجيشين الانكليزي والفرنسي إلى سورية^(٣٣).

أما صاحب «التقدم» شكري كنيدر، فوصفه سعيد فريجة في زاويته «رجالنا في المرأة»^(٣٤)، بقوله:

«انتدائي النزعة منذ دخوله معترك الصحافة، بيد أن الحاذق يشعر أن نزعته هذه لم تتعدَّ حدود الروية والاعتدال، ولا غرابة في ذلك، إذ أنه في كل أعماله وأعماله يحكم العقل والمنطق، ويحفظ دائماً لنفسه خط الرجعة. يُقدِّره ويحترمه الجميع، حتى الذين لا تروق لهم خطته السياسية»^(٣٥).

١ — ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه في مواقف اتخذتها جريدة «التقدم» من قضايا لها علاقة مباشرة بالانتداب.

آ — قضية الشركات الأجنبية، وفي مقدمتها شركة حصر التبغ (الريجي)، وشركة الترامواي والكهرباء (الجر والتنوير)، وشركة المياه — وقضية الضرائب والرُسوم، ومنها رُسوم القبان، والحبوب (الميرة)، والدخولية، والإنتاج الزراعي، والباج.

كانت «التقدم» تعتقد أن غاية سلطات الانتداب رفاه المواطن وتأمين الخدمات الضرورية، وتوفير التقدم الاجتماعي له، وأنها لهذه الغاية تُعطي الأولوية للأمور الاقتصادية، فتستوفي الرُسوم المختلفة، وتُعطي الامتياز لبعض الشركات، وهذا سبب اضطراب الأحوال السياسية. وقد عبّر شكري كنيدر عن هذا الاعتقاد، في مقالته: «المسيو بروبير في حلب»^(٣٦).

بدأت مسألة التبغ حين رهنّت الحكومة في العهد العثماني بعض مرافق الدولة لدى شركات أجنبية، وفاءً لديون استدانها منها، ومنذئذ دخلت عائدات زراعة التبغ والتبناك في سورية في دائرة الديون العمومية، ومنحت شركة (الريجي) امتياز تحصيل ديونها من هذه الواردات. وفي ١٥/٤/١٩٢٩ م انتهى أجل الشركة، ومُددَ التعاقد معها لثلاثة أشهر أخرى، وفي هذه الأثناء ثارت ثائرة الصحفي، تُطالب بإلغاء الامتياز نهائياً، أو منحه لشركة وطنية، إلى أن حلت الدولة محل الشركة، وسُميت إدارتها الحكومية باسم (البندول)، ثم أُعطي الامتياز بعدئذ إلى شركة فرنسية، حتى أوائل الخمسينات.

في مقال افتتاحي بعنوان : « رأي في حل مسألة التبغ »^(٣٥)، وضع شكري كنيختر أسساً لحل الأزمة التي كانت آتخذ تشغل الشعب والحكومة معاً .

فالوف الناس في سورية ولبنان يعيشون من زراعة التبغ أو صناعته أو تجارته ، وخزنتا الحكومة وولاية حلب تستفيدان من ذلك ، ولذا لا بد من مراعاة مصلحة الشعب أولاً ، ثم الحكومة أو كلاهما حريص على استمرار موارد التبغ ، حتى لا تُفرض ضرائب جديدة ، أو تُزاد الضرائب القديمة . ومنفعة الفريقين في « أن تخلف إدارة التبغ الحالية شركة مساهمة وطنية أو مختلطة ، تتولى استثمار التبغ في هذه البلاد ، تحت مراقبة الحكومة . وبما لا يختلف فيه اثنان أن ربح هذه الشركة مضمون » للشعب وللحكومة .

أما مسألة المياه ، فقد كثّر اللغط في أن شركة الجر والتنوير سوف تستلم مياه عين التل وقناة حيلان التي تسقي مدينة حلب ، وستحتكر توزيعها على أحياء المدينة ، وبيعها داخل المنازل ، وستحرم الفقراء من أخذ حاجتهم مجاناً من الصنابير الموزعة في الأزقة ، وأن البلدية قد تجاوزت على حقوق الأهالي ، حين أعطت امتياز المياه إلى الشركة ، بدلاً من تنفيذ الاتفاق بينهما ، الذي يقضي بجلب المياه إلى حلب من مصادر بعيدة عنها ، لا اختكار ما بداخلها من مياه ، كان السكان يتناولونها مجاناً .

انبرت « التقدم » للدفاع عن موقف البلدية ، وللرد على شائعات المعارضين الناشئة — في رأيها — عن جهل بالحقيقة أو سوء نية ، فالاتفاق يقضي بتسليم مياه عين التل أيضاً إلى الشركة ، وإضافتها إلى المياه التي ستجلب لتوزيعها على المدينة ، والشركة لن ترفع الحنفيات المجانية من الأحياء ، بل ستزيدها عدداً ، وإن كانت ستقاضى قيمة بسيطة لقاء استهلاك المياه داخل المنازل ، ومراعاة نظافتها^(٣٦) .

وما تلبث « التقدم » أن تنشر « بيان البلدية في مسألة المياه »^(٣٧) ، الذي يوضح للصُحف المعارضة أن لجنة البلدية لم تمنح امتيازاً جديداً لشركة « الجر والتنوير » لاستثمار المياه ، فالشركة قد حصلت عليه منذ عام ١٩٢٤ م ، حين حُصّوها على امتياز الترامواي والكهرباء ، وكل ما فعلته اللجنة الآن ، أنها أضافت مُلحقاً ، حددت فيه موقف الشركة تجاه تعهداتها بتأمين حاجة المدينة من المياه .

ورد صاحب « التقدم » في افتتاحية بعنوان : « أعداء الإصلاح والعمران »^(٣٨) ، رداً عنيفاً

على مُعارضتي الانتداب وشركاته، الذين يُقاومون كل إصلاح وعمران، بحجة تبذير الأموال في الكماليات، وإهمال الضروريات، وتسليم الأمور للشركات الأجنبية، تحتكرها وتستغلها. ورأى أنَّ فتح الطرق وتوسيعها وتزفيتّها، وتسيير الحافلات في المدينة، ومدها بالكهرباء، والمياه، من مظاهر العمران والإصلاح. وحَمَدَ الله على أنَّ هؤلاء المُعارضين لا يحكمون المدينة، وإلَّا لأبقوها مُهملة مُتأخرة.

ب — ثمة قضية أُخرى، كانت لها تفاعلاتها في الصحافة الحلبية، وكانت امتحاناً للعلاقة السوريّة — الفرنسيّة، هي حادثة الكرّمس، ومُلخصها أنَّ وكيل قائد حامية حلب وجُيوش المنطقة الشماليّة الكولونيل هولتز، كان ساهراً في الحديقة، ومَرَّ به بعض الشباب الوطنيين، فانتهرهم، فتألّبوا عليه، وكالوا له الشتائم، في حين انبرى المُحامي فتح الله الصقال للدفاع عن كرامة السوريين، والرد على الكولونيل الفرنسي.

تولّى شكري كنيذر بنفسه كتابة افتتاحيات مُتتالية في جريدته تعقيباً على هذه الحادثة، التي أثارت رُودود فعل مُتباينة في الصُحف الحلبية، وأغضبت حتى بعض الصُحف الماليّة للانتداب، وحدّد كنيذر في افتتاحياته وجهة نظره، وموقف جريدته من الحادثة، ومن مسألة الانتداب عموماً.

في «كلمة صريحة في حادث الكرّمس»^(٣٩)، اعتقد شكري كنيذر أنَّ الانتداب باقٍ إلى أمد بعيد، ولذا رأى من مصلحة الفرنسيين والسوريين أن يعيشوا هذه الفترة في وئام وسلام، وأُسيّف لمثل هذه الحوادث التي تُهدد صلات المودة والصداقة القديمة بينهما. فالسوريون يأبون الإهانة في عقر دارهم، وقد جعلتهم جمعية الأمم في أعلى درجات الشعوب الواقعة تحت الانتداب، والفرنسيون لا يطيبُ لهم أن تُنال كرامتهم، وتسقط هيبتهم، ولا نحن نريد لهم ذلك، وهم شعب كريم عريق عزيز.

وبنّ كنيذر الفرنسيين إلى أنَّ السوريين الذين غضبوا لكرامتهم تلك الليلة، هم من أصدقاء فرنسا المُخلصين، لكن عزة أنفسهم قد غلبت عليهم، وتَمْنَى أن لا يهدم الفرنسيون في اللحظة، ما تعبت الأيدي في بنائه زمنًا.

وفي «كلمة صريحة أُخرى»^(٤٠)، كرّر كنيذر ما ذكره في كلمته الأولى، عن كرم الفرنسيين وحلمهم وإنصافهم، ومعرفتهم الحق والاعتراف به، ورأى بعض العقلاء في هاتين

المقاتلين إنصافاً وتجرداً، ولكن بعض الصحف الحلبية خرج بمقالات، انتقد فيها موقف كنيذر من حادثة الكرمس، فقد نُشرَ محمد شرف الدين الفاروقي مقالة في جريدته «الميثاق»، ردَّ عليها كنيذر بمقالة ثالثة بعنوان: «قليل من الإنصاف»^(١١)، اتهم فيها الفاروقي والمنتقدين بتجنب الإنصاف وسوء النية، ويعلم الفهم.

جـ— يجدر أن نبحث أيضاً في موقف الصحافة الحلبية من المندوب الفرنسي، وقد اخترنا موقفها من الجنرال سراي، لأنه يعكس كذلك الموقف من الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥ م التي قامت في عهده.

في مقال افتتاحي بعنوان: «كيف أيدوا الجنرال سراي؟»^(١٢)، يُحمَلُ شكري كنيذر زُعماء الحركة الفكرية في سورية مسؤولية الثورات الدامية التي حدثت في عهد سراي، وما جرَّته على البلاد من الخراب، ويتهمهم بالتناقض وعدم الحزم وفقدان الحنكة والفطنة والدكاء، لأنَّهم دافعوا في البداية عن سراي وسياسته الرشيدة، وادَّعوا أنَّ الشعب راضٍ عنه، ورددوا أنَّ عهده أفضل من عهد غورو وويغاند، وساندوه ضد أعدائه، ثم ثاروا ضده فوضَّعوه في موقف مُحرج أمام حكومته.

٢— والحقيقة أنَّ هذا الموقف المعتدل من الانتداب الذي كان سياسة ثابتة لجريدة «التقدم»، قد وقفته صحف أخرى، ولكن في أوقات متفاوتة، وحسب الظروف الطارئة، دون أن يُشكل منهاجاً ثابتاً لها.

آ — فجريدة «النهضة» المُصنفة في تيار الحركة الوطنية مثلاً، تنشر أخبار القضاء على العصابات الثائرة في الثورة السورية، وتُشيد بالفرنسيين الذين استتب الأمن على أيديهم^(١٣).

ب— وجريدة «الميثاق» تُؤيد سياسة المُفوض السامي دي جوفنيل، ومُفاوضاته مع الدروز ورجال الثورة السورية، وترى في الثائرين على فرنسا عُصاة يجب مُلاحقتهم، وتوافق على اتهام «التاييس» لهم، بأنَّهم يضطرون القرويين للانضمام إليهم، بعد أن تُدمر قراهم، ولا يجدون ما يقتاتون به^(١٤).

جـ— وجريدة «سورية الشمالية» المعروفة بمواقفها الوطنية من الانتداب، كانت تميل أحياناً إلى تأييده، ولكن من مُنطلق الثقة بالمندوب الفرنسي أو عدمها، فمواقفها

مُتقلبة، لكن لها مخطوطاً وطنية عامة .

وحين نتوقف عند موقفها من الجنرال سراي، نجدُهُ قريباً من موقف «التقدم»، إلا أنَّ دعوتها إلى الوحدة الوطنية أوضح، فقد تحدث أنطوان يوسفاسكي شعراوي، في مقال افتتاحي بعنوان: «فلسفة تبديل الجنرال»^(٤٥)، عن سياسة اللين والتساهل التي طبقها سراي، ونال بها ثقة طبقات الأمة، واستمال أشد أعداء الانتداب، وقد أثبت تعيينه إمكانية ربط مقدرات سورية بحكومة الجمهورية الفرنسية، فهو يسعى للتوفيق بين السوريين والانتداب، وإقامة صداقة قائمة على المنفعة المتبادلة، وما على السوريين إلا أن يوحدوا صفوفهم للاستفادة من هذه الفرصة، «وتقرير مصير البلاد، وتحديد ارتباطها بحكومة فرنسا» .

وفي مقالته: «انتداب وانتداب»^(٤٦)، يُشيد شعراوي بسراي الذي قال لمستقبله في بيروت: «إن فرنسا لا تريد استعماراً، بل انتداباً، وإنه آتٍ ليرد الحقوق الوطنية إلى أصحابها، ويترك لهم إدارة شؤونهم، وانتخاب حاكم وطني عليهم» .

ويخلص شعراوي من ذلك إلى أنَّ لبنان وسورية يتدرجان نحو الانتداب الصحيح، حسب المادة ٢٢ من ميثاق عصبة الأمم، ويُقارن بين هذا الانتداب والانتداب الانكليزي على فلسطين، فيهنئ سورية ولبنان على انتدابهما المُجرد، ويشفق على فلسطين في ظل الانتداب المُزدوج الانكليزي - الصهيوني .

ثالثاً: برز اتجاه ثالث، يُعارض الانتداب، ولكنه لا يؤمن بالخطوات السريعة المُرتجلة، بل بسياسة المراحل، وبالتدرج في الحصول على الحقوق الوطنية . ولا يُمانع أصحاب هذا الاتجاه في التعاون والتفاوض مع الانتداب، طالما أنَّ ذلك يُتيح الفرصة لمبدأ أخذ وطالب .

ولا بُدَّ أن نلاحظ أنَّ هذا الاتجاه قد قوِيَ، بعد فشل الخيار العسكري في الثورة السورية عام ١٩٢٥ م، وما الأخبار التي تواردت عن الاتصالات التي جرت بين المفوض السامي الفرنسي دي مارتيل، وسلطان الأطرش وعدد من أمراء الجبل^(٤٧)، إلا دليل على أنَّ زعماء الثورة أصبحوا يميلون الآن إلى التخلي عن النضال المُسلخ ضد فرنسا، وإلى الأخذ بسياسة المراحل .

ففي أثناء الأحداث الدامية التي رافقت الثورة، طالعنا جريدة «الميثاق» بمقال افتتاحي بعنوان: «موسم المفاوضات»^(٤٨)، بقلم عصام، تفاعَّل فيه كاتبه بانتهاء الأزمة، ورغم

استمرار الثورة، فإن الأمة تلمس حالة البلاد المؤلمة، والمفاوضات والانصالات الجارية تدعو للاستبشار، وما على فرنسا إلا أن تُدرك فوائد صداقة العرب، كما أدركتها بريطانيا، واستفادت منها، وما على المتفاوضين إلا أن يبنوا مفاوضاتهم على التساهل والتساعح، وينسوا سيئات الأُمس، ليقيموا صرح المستقبل على السلام والوثام.

وترى مجلة «الراوي» قبل بحث الأعراض، أن نبحت جوهر القضية، «والجواهر هنا أن تُقابل الأحداث المفاجئة بكلمة موحدة، وأخلاق سامية، وعزيمة وإيمان»^(١٠). فالمجلة ترى ضرورة الإعداد الخلقي والنفسي، كمرحلة تسبق مواجهة القضية.

وقد مثلت جريدة «الأهالي» هذا الاتجاه، وأيد صاحبها شاكر نعمت الشعباني سياسة المراحل، وجعل ذلك سياسة لحزبه «الوطني السوري» أيضاً، وتعتمد وجهة نظره بالدرجة الأولى على معارضته للخيار العسكري والثورات التي قامت ضد فرنسا، وانتقاده للقائمين بها، وخصوصاً لرجال الثورة السورية، وأنصار إبراهيم هنانو، وأعضاء الكتلة الوطنية، واعتماده سياسة الاعتدال والتفاهم والصداقة مع الفرنسيين، وتأييده لموقف فرنسا من الدستور والمواد الست.

اعتبر الشعباني في مقالته: «تجار الوطنية يعثون بالعقول»^(١١)، أن لا مبرر لخوض معركة ميسلون أصلاً، فيوسف العظمة كان يعلم سلفاً بأنها خاسرة، والمعارك العسكرية كالسياسية، يجب على القائد ألا يخوضها إلا إذا كان واثقاً من النصر، ولكن يوسف العظمة دخلها مكرهاً، تحت ضغط زعماء حزب الاستقلال.

وانتقد الشعباني في افتتاحية أخرى^(١٢)، الثورات السورية منذ ميسلون حتى ثورة جبل العرب عام ١٩٢٥ م، واتهم الاستقلاليين بأنهم كانوا يودون طلب انتداب انكلترا بدلاً من فرنسا، وهذا سبب معارضتهم للانتداب الفرنسي. أما هو فلم يؤيد فكرة الانتداب أصلاً، ولم يرض عن استبدال فرنسا بانكلترا، ولكن طالما أصبح انتداب فرنسا أمراً واقعاً، فلا بُدَّ أن نمد يد المصافحة لفرنسا، توصلنا إلى الاستقلال والسيادة عن طريق التفاهم والاعتدال، لا عن طريق الطيش والانخزال.

ورد الشعباني في افتتاحيات متتالية «عوامل ضعف الثقة بيننا وبين فرنسا»، إلى القرار الذي أصدره المؤتمر السوري في دمشق عام ١٩١٩ م قبيل وصول بعثة كراين الأمريكية إلى

سُورِيَّة، الَّذِي نَصَّبَتْ مَادَتُهُ الْأَوَّلَى عَلَى اسْتِقْلَالِ سُورِيَّة، فَإِذَا كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْإِنْتِدَابِ، فَانْتِدَابِ أَمْرِيكَأً أَوَّلًا، ثُمَّ انْتِدَابِ انْكَلتَرَا. وَنَصَّبَتْ مَادَتُهُ الثَّانِيَّةَ عَلَى رَفْضِ انْتِدَابِ فَرَنْسَا نِهَائِيًّا.

اعْتَقَدَ الشَّعْبَانِي أَنَّ الْغَايَةَ مِنَ الْقَرَارِ اسْتِرْضَاءُ أَمْرِيكَأً وَرَأْسُ بَعَثَتِهَا كِرَائِينَ، وَالْمُطَالَبَةُ بِانْتِدَابِ انْكَلتَرَا، لِأَنَّ الْمُؤْتَمَرَ يَعْلَمُ أَنَّ أَمْرِيكَأً لَا تَقْبَلُ الْإِنْتِدَابَ. وَقَدْ حَذَّرَ الشَّعْبَانِي الْإِسْتِقْلَالِيَّيْنَ مِنْ هَذِهِ السِّيَاسَةِ الرَّامِيَةِ إِلَى إِثَارَةِ عَوَاطِفِ فَرَنْسَا وَجَلْبِ الضَّرَرِ وَالْفَشْلِ، فِي اجْتِمَاعِ عَقْدِ آتَنَذَ فِي مَنْزِلِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكِيَالِي^(٥٠).

وَخَلَصَ الشَّعْبَانِي إِلَى أَنَّ هَذِهِ السِّيَاسَةَ هِيَ الَّتِي هَزَتْ ثِقَّةَ فَرَنْسَا بِنَا، وَأَبْعَدَتْنَا عَنْ غَايَتِنَا فِي الْإِسْتِقْلَالِ وَالسِّيَادَةِ، وَلَمْ يَخْفِ رَغْبَتُهُ فِي التَّخَلِّيِ عَنِ الْعَاطِفَةِ، وَفِي السَّيْرِ مَعَ قُوَّةِ الْعَقْلِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْإِنْتِدَابِ، فَهِيَ الَّتِي تَجْلِبُ الْخَيْرَ لِلْبِلَادِ^(٥١).

وَالْحَقُّ الشَّعْبَانِي فِي كُلِّ مُنَاسِبَةٍ عَلَى ضَرُورَةِ الْإِعْتِدَالِ فِي الْمُطَالَبَةِ بِالْحُقُوقِ الْوِطْنِيَّةِ، فَفِي مَقَالَتِهِ: «أَيُّ الطَّرِيقَيْنِ أَجْدَى؟»^(٥٢)، بَرَزَ هَذِهِ الْفِكْرَةَ وَدَافَعَ عَنْهَا، وَمَيَّزَ بَيْنَ مَوْقِفَيْنِ مِنَ الْإِنْتِدَابِ، الْأَوَّلُ سَلْبِيٌّ يَرْمِي إِلَى تَحْرِيرِ الْبِلَادِ مِنَ الْإِنْتِدَابِ، وَعَدَمِ الْإِعْتِرَافِ بِهِ، وَجَعَلَ ذَلِكَ أَسَاسًا لِأَيِّ تَعَامُلٍ بَيْنَ فَرَنْسَا وَالسُّورِيِّيْنَ، وَالثَّانِي إِيجَابِيٌّ مُعْتَدِلٌ، يَرْمِي أَيْضًا إِلَى حُرِيَّةِ الْبِلَادِ وَاسْتِقْلَالِهَا، «وَلَكِنْ عَلَى صُورَةٍ تَدْرِيجِيَّةٍ مُطَابِقَةٍ لِلظُّرُوفِ الزَّمَانِيَّةِ وَالْمَكَانِيَّةِ، حَتَّى تُصَلَ الْبِلَادُ إِلَى غَايَتِهَا».

لَمْ يَرِ الشَّعْبَانِي فَرْقًا بَيْنَ الْخَطِّينِ فِي الْغَايَةِ، وَلَكِنَّهُ رَأَى الْوَسَائِلَ مُخْتَلِفَةً، وَقَدْ اتَّفَقَ وَحِزْبُهُ وَجَرِيدَتُهُ مَعَ هَاتَيْنِ الْخَطِّينِ مِنْ حَيْثُ الْغَرَضُ، لَكِنَّهُ رَأَى «أَنَّ الْوَصُولَ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ يَحْتَاجُ إِلَى زَمَنِ طَوِيلٍ، وَإِلَى ظُهُورِ حَالَاتٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ دَاخِلِيَّةٍ وَخَارِجِيَّةٍ»، وَأَنَّ مُحَاوَلَةَ انْتِرَاعِ هَذِهِ الْغَايَةِ قَسْرًا، مَالَهُ الْفَشْلَ، فَلَا بُدَّ مِنَ التَّرْوِيِ وَالتَّعَقُّلِ.

وَفِي خُطَابِهِ كَانَ الشَّعْبَانِي قَدْ أَلْقَاهُ فِي اجْتِمَاعِ عَقْدِهِ رَهْطًا مِنَ الْوِطْنِيِّيْنَ فِي تَشْرِينِ الْأَوَّلِ عَامَ ١٩٢٧ م^(٥٣)، تَحَدَّثَ عَنْ مَسَاعِيَةِ لُجْمَعِ الْكَلِمَةِ وَتَوْحِيدِ الصُّفُوفِ، حَوْلَ سِيَاسَةِ الْإِعْتِدَالِ وَالتَّفَاهَمِ مَعَ الدَّوْلَةِ الْمُتَنَدِّبَةِ، وَرَجَالِهَا الْأَحْرَارِ، الَّتِي أَعْلَنَهَا بُونَسُو فِي تَصْرِيحِهِ فِي ٢٦/٧/١٩٢٦ م، الْمَبْنِيَّةَ عَلَى أَسَاسِ بَرْنَامِجِ دِي جُوفِيلِ وَسِيَاسَتِهِ الَّتِي صَادَقَتْ عَلَيْهَا وَزَارَةُ الْخَارِجِيَّةِ الْفَرَنْسِيَّةِ وَجَمْعِيَّةُ الْأُمَمِ، وَرَأَى أَنَّ كَثِيرًا مِنْ عُقَلَاءِ الْأُمَّةِ وَمُفَكِّرِيهَا قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى السَّيْرِ عَلَى هَذِهِ السِّيَاسَةِ الْإِيجَابِيَّةِ الْمُعْتَدِلَةِ، لَكِنَّهُ نَدَّدَ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ بِإِسَاءَةِ السِّيَاسِيِّينَ الَّذِينَ تَوَلَّوْا

القضية حتى الآن، إذ فشلوا وأضاعوا الفرص الثمينة على الأمة بسليبتهم وعنادهم وتطرفهم، وهم الآن يحاولون عزفلة مساعي بونسو الحالية، ولهذا يدعو الشعباني الأكثرية الساحقة التي لا تنتمي إلى هؤلاء، أن تُوحد صفوفها حول سياسة الاعتدال.

وفي خطاب آخر ألقاه الشعباني في ٢٢/٦/١٩٣٠ م، في اجتماع سياسي لأعضاء حزبه الوطني السوري^(٥٦)، تحدث أيضاً عن فوائد الاعتدال والمرونة في التعامل مع الانتداب، مُستشهداً بفوائد السياسة الرشيدة للهر شترسمان وزير خارجية ألمانيا السابق، التي اتبعتها لتخفيف وطأة الأزمة السياسية في ألمانيا، ومُشيداً بسياسة حزب الأحرار الدستوريين المعتدلة في مصر، ورغب أن تضم المجالس النيابية المقبلة في سورية المتطرف والمعتدل، ليكون تمثيل الأمة صحيحاً، مُعتنقاً نظرية ميراو الذي شبه المجالس النيابية بالخريطة التي تُشير إلى جميع أنحاء البلاد بألوانها الطبيعية.

عزا الشعباني تفاقم الاضطراب المالي والاقتصادي الذي يهدمُ أسس الوطن إلى اضطراب الحالة السياسية، وإلى المقومات الاجتماعية المختلفة، الناجمة عن استمرار الحكم المؤقت في البلاد، من قِبَل جماعة إبراهيم هنانو، الذين لم يُحسنوا الانتفاع بالفرص المتاحة لهم^(٥٧).

أما ما يتعلق بدستور عام ١٩٢٨ م، ومواده الست، فنُشيرُ هنا إلى أن بونسو قد جاء إلى البلاد في أيلول عام ١٩٢٦ م، خلفاً لـدي جوفنيل، وفي أوائل عام ١٩٢٨ م، أعلن عن انتخابات الجمعية التأسيسية، التي باشرت عملها في ٩/٦/١٩٢٨ م، وفي ١٧/٨/١٩٢٨ م عرضت لجنة الدستور على الجمعية مشروع الدستور، إلا أن المُفوضية الفرنسية العليا طلبت من الجمعية تجميد ست مواد منه، إلى أن تُوقع المُعاهدة بين سوريا وفرنسا، بحجة أن في تلك المواد ما يُخالف التعهدات الدولية وحقوق الانتداب، وأصرّت الجمعية على بقاء هذه المواد، لأنّها حق من حقوق البلاد لا يمكن التنازل عنه. وإزاء هذا التصلب عمدت المُفوضية إلى إعلان الدستور السوري في ٢٢/٥/١٩٣٠ م، بعد أن ضمت إليه المادة ١١٦، التي تحفظ لفرنسا ما أقرته لها جمعية الأمم، وتتفق مع تعهدات فرنسا الدولية، وتُعطل تنفيذ المواد الست مؤقتاً.

حمل الشعباني الجمعية تبعة ما حدث، ورأى «أن إعلان الدستور على هذه الصورة كان نتيجة طبيعية لما تقدمه من الحوادث السياسية»، وأن المُفوضية لم تنفرد بإعلان الدستور على

هذه الصورة، بل شاركها فيه بعض الذين كانوا من أشد المعارضين .

إنَّ في مواد الدستور ما لا يُوافق الشعباني عليه ، إلَّا أنَّ هذا لم يمنعه من الموافقة على الدستور ، ثم السعي إلى تعديله بالسياسة الإيجابية ، بما لا يخلُّ بحقوق فرنسا وتعهداتها الدولية . وهذه الإمكانيات الدستورية في تعديل الدستور ، اعترف بها بونسو في كتابه إلى بريان وزير خارجية فرنسا في ١٤ / ٥ / ١٩٣٠ م . فالمُشكلة في نظر الشعباني إذن ليست في التعديل ، بل في أعضاء الجمعية التأسيسية المُنتخبين ، وفي الحكومة الشرعية التي تُعدل الدستور ، وتعتدُّ المعاهدة مع فرنسا ، كما حصلَ في العراق ومصر .

برَّر الشعباني للفرنسيين أيضاً جعلهم منطقتي اللاذقية وجبل الدروز حكومتين ، ورأى الفرق كبيراً بين الحكومة والدولة ، وأنَّ هذه المظاهر الانفصالية لن تُؤثر على تنفيذ الوحدة السورية التي وافق عليها دو جوفنيل عام ١٩٢٦ م ، ويسعى السوريون إليها عن طريق المُفاوضات^(٨٨) .

رابعاً : الأقوى بين الاتجاهات الأربعة ، كان الاتجاه المُعارض للانتداب ، الذي رأى فيه استعماراً ، يجب مكافحته بكل الوسائل ، بالسلم والتفاوض ، أو بالعنف ، حتى لقد ساوى بعض الصُحف كـ « الجامعة الإسلامية » بينه وبين العهد العثماني ، وأصبح لهذا الاتجاه تنظيماته العسكرية وفرقه المُدربة ، ومنها الحرس الوطني ، أصحاب القمصان الحديدية ، الذين كانوا يصطلمون أحياناً مع الدرك الفرنسي^(٨٩) .

قادت « الكتلة الوطنية » هذا الاتجاه ، الذي تراوح بين الاعتدال والعنف حسب ظروف المُفاوضات مع فرنسا ، فقد مال أصحابه إلى المُهادنة بعد فشل الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥ م ، ولكن حين لم ينجح التفاهم السوري - الفرنسي ، وانسحب جميل مردم بك ومظهر رسلان وزيرا « الكتلة الوطنية » من وزارة حقي العظم في ١٩ نيسان عام ١٩٣٣ م ، اشتدت الدعوة إلى مكافحة الانتداب بالقوة ، ثم تضاءلت هذه الدعوة قبيل وأثناء المُفاوضات لعقد المعاهدة السورية - الفرنسية عام ١٩٣٦ م ، حتى استقالة هاشم الأتاسي من رئاسة الجمهورية في ٧ تموز عام ١٩٣٩ م .

وقد عبَّر إبراهيم هنانو زعيم « الكتلة الوطنية » عن هذا التحول بين السلب والإيجاب في اتجاه الكتلة ، عند انسحاب وزيرها بقوله :

«أردنا التعاون مراراً، ولكن كرهنا الذل، فالسوريون لن يوقعوا على استعمارهم بأيديهم، لقد اتهمونا بالتصلب والتطرف والعناد، وبأنهم تفتنوا في وصفها، ليقيموا بها الحجة على أننا كنا عثرة في طريق إيصال البلاد تدريجياً إلى الاستقلال، ولكننا مشينا معهم في شتى الطرق، وجربنا مسيرتهم إلى أقصى حد، فلم نر منهم غير نية استدارتنا إلى التوقيع على استعمارنا بأيدينا، فكنا عند هذا الحد نصطدم، ونسحب بشرف وإباء»^(١٠).

وتجد «الجهاد» الفرصة مناسبة لثبر انتقالها لمعارضة الانتداب، إذ رأى محمد فهمي الحفار في افتتاحيته: «كلمتنا في الموقف السياسي»^(١١)، أن فرنسا التي منحناها عواطفنا الشريفة، لا تتحكم في سياستها، بل تتأثر بنفوذ انكلترا عليها، وكان هذا عاملاً على هدم الصلة الطيبة^(١٢).

أما «الوقت»، وهي كـ «الجهاد» من أعداء الانتداب والسياسة البريطانية في المنطقة، فقد تأخرت في تحولها، إذ كانت آتخذ تعلق الآمال على الوضع الدستوري الذي نشأ عن انتخابات عام ١٩٣٢ م، التي أسفرت عن تعيين محمد علي العابد رئيساً للجمهورية، وصُبحي بركات رئيساً للمجلس النيابي، وحقي العظم رئيساً للوزارة، فقد رأت في افتتاحية بعنوان: «هلاك الأمة فيما ألفت»^(١٣)، أن هذا الوضع الدستوري قد حقق لنا الحرية التي طلبناها منذ أمد بعيد، وضحينا في سبيلها، وأن من الواجب المحافظة عليها، وعدم مُحاربة الأوضاع القائمة، وإذا وجدنا أي تقصير فيها، فيجب أن ننتقد القائمين عليها، إلى أن يأتي من يتولى زمامها، ويوصلها إلى الاستقلال المنشود.

وأما «الجامعة الإسلامية»، فاستفرت قواها منذ البداية لمحاربة الاستعمار، لأنه يهدد البلاد الإسلامية، ورأى محمد علي الكحال في مقالته: «أقطع أوصال أم ماذا؟»^(١٤)، أن المعركة ضده واحدة، وانتقد أساليبه في تقطيع أوصال الأمم وتمزيقها، ومنع الصحف العربية والإسلامية من الوصول إليها، وتمزيق الصلات الأدبية والفكرية فيها.

وإذا كان بعض الصحف، قد برز هذا التغيير في سياسته، فإن بعضها الآخر، الذي أسهم في انتقاد الأوضاع، لم يجد في نفسه حاجة لتبرير هذا المسلك، لأن مبعثه لم يكن انتقاد سياسة الانتداب، بل كان يرمي في الغالب إلى إحراج بعض الحكومات السورية، التي لم يكن على وفاق معها، بتوجيه النقد إلى سياستها.

وقد شاركت «الأهالي» في تغذية هذا الاتجاه المعارض للانتداب . غير أنَّ مُشكلة الشعباني أنَّ موقفه السلبى أو الإيجابى من أي موضوع ، لم يكن مبنياً على قناعاته برفضه أو قبوله ، بل لأنَّه كان يرفضُ كل ما تأتى به «الكتلة الوطنية» ، أو تقبل به ، ويقبل ما ترفضه .

في أواسط الثلاثينات ظهرت مجموعة من الصحف ، استفادت من جو الانفتاح الذي رافق معاهدة عام ١٩٣٦ م كـ «الشباب والنذير والحوادث والإصلاح» ، انضمت إلى صحف التيار المعادي للانتداب السابقة كـ «النهضة والاتحاد والجهاد والجامعة الإسلامية» ، وأصبحت مقالات هذه الصحف بمجموعها تصبُّ انتقادها على المساوىء والفساد ، سواء من الانتداب ، أو من المتعاونين معه ، أو المُنتفعين به ، وركزت هذه الصحف الحديث على موقف الانتداب من الشركات الأجنبية ، ومن الوحدة السورية واللا مركزية ، والحياة الدستورية ، وعلى سياسته الداخلية والخارجية .

١ - وجدت الصحف المعارضة للانتداب في موضوع الشركات الأجنبية فرصةً للتشهير والهجوم على سياسة الانتدابين .

فحين اقترب موعد انتهاء امتياز شركة (الريجي) الأجنبية ، ظهرت في الصحف مقالات كثيرة تنتقد الشركة ، وتطالبُ بعدم الترخيص لها ، وبأن تحل الدولة محلها^(١٥) .

وإذا كانت الصحف المعارضة قد اتفقت مع الصحف المعتدلة كـ «التقدم» في المطالبة بعدم التجديد للشركة ، فمن الواضح أنَّ الصحف المعتدلة ، قد خلت من لهجة الانتقاد ، بل أشارت إلى الفوائد التي تجنيها الدولة والمواطنون من وراء هذه الشركات ، بينما حفلت الصحف الأخرى بالحديث عن مساوىء الشركة ، واستغلالها للوطن ، فهي تُعطي رخصاً لمن ترضى عنه من أصحاب المزارع ، وتسيءُ استغلال الناس^(١٦) ، وخليفتها مصلحة (البندرول) أسوأ منها ، لأنها لا تحسن اختيار موظفيها ، فجميعهم من الجناة والمُجرمين^(١٧) ، وأصبحت مُعاناة الناس منها أشدَّ وطأةً من مُعاناتهم من سابقتها (الريجي)^(١٨) .

وحين برزت مُشكلة شركة المياه الأجنبية ، شنت الصحف المعارضة هجوماً عنيفاً عليها ، واهتمتها بالاستيلاء على مياه قناة حيلان ، التي كانت تسقى البساتين ، وتروى الناس ، وباستغلالها ، وبذلك سلبت الناس حقهم فيها^(١٩) .

وظلت مُشكلة المياه في أخذ ورد ، بين الأهالي والبلدية والشركة ، وشكلت لجان عديدة ،

وقدّمت مُقترحات كثيرة لمُعالجتها، لم تُسفر عن شيء.

ولم تُسلم شركة «الجر والتنوير»، التي ضُمّ امتياز شركة «المياه» إليها من النقد، فهي لا تُقدّم خدمات النقل اللازمة، لقلّة حافلاتها، ولا تُؤمن الاحتياجات الضرورية من الكهرباء للناس، وكثيراً ما تقطعها عنهم.

وكانت الصُحف أكثر انتقاداً لهاتين الشركتين «الريجي» و«الجر والتنوير»، رغم أنّهما كانتا تدفعان رواتب للصحافيين خفيةً، تشتريان بها سكّوتهم عن مساوئهما.

ومضت «النذير» مع الصُحف المُعارضة الأخرى، تنتقد وبشكل مُستمر الأوضاع الداخلية، والمساوئ الناجمة عن سياسة الانتداب الداعمة للشركات الأجنبية، وتجنّهُ اتجاهها وطنياً إصلاحياً تطورياً، منذ تأسيسها عام ١٩٣٦ م، وحتى الاستقلال عام ١٩٤٦ م، ونتيجة لذلك تعرضت الجريدة للضغط، واستُعملَ ضدها سلاح التعطيل، وحجب الإعلانات من قِبَل دائرة المطبوعات، التي كان من المُفترض أن تُوزع الإعلانات بالتساوي على الصُحف^(٧٠).

ولم تقبل «النذير» أن تكون الصحافة مُهددة بسيف التعطيل، فصبّت جام غضبها على مسألة التعطيل الإداري، في افتتاحية بعنوان: «الصحافة بين الأنصار والخُصوم»، نشرتها بمناسبة إثارة الموضوع عام ١٩٣٨ م، في مجلس النواب.

وظلّ أمر الشركات الأجنبية هاجساً للصحافة الحلبية، وخصوصاً على أعتاب الاستقلال، فقد ظهّرت في «الجهاد العربي» مقالات مُتعددة مُتتالية تدور حول ضرورة إنقاذ البلاد من الشركات الأجنبية، وتتهم الحكومة بالتقصير وسوء الإدارة وعدم الاكتراث، لتوقيعها عقداً جديداً مع شركة «الكهرباء»، ليس في صالح الشعب^(٧١). وكَتَبَ رشاد برمدا مقالاً افتتاحياً بعنوان: «شركة كهرباء حلب، متى تُنقذ البلاد من المؤسسات الأجنبية الاستعمارية؟»^(٧٢)، وكَتَبَ المُحامي مُصطفى العطار مقالاً آخر^(٧٣)، فيهما نقد لموقف الحكومة من الشركات الأجنبية ذات الامتياز، وخصوصاً «الكهرباء والماء». وظهّرت افتتاحية أخرى بعنوان: «حلب تُعلن حملة على الاستعمار الاقتصادي»^(٧٤)، تنتقد المجلس البلدي، لأنّه وقع مُلحقاً لشركة «الكهرباء والمياه». وخصّصت «الجهاد العربي» الأعداد التالية كُلها حتى يوم الجلاء للتمهيد للاستقلال، بالدعوة إلى الإصلاح، وإلغاء الفساد الذي

خلفه عهد الانتداب، والمُطالبة باستلام مقاليد الأمور، وتحسين أحوال الناس، والقضاء على الشركات الأجنبية.

٢ — السياسة الداخلية: انصبَّ الانتقاد الذي مارسه الصُحف الحليّة تجاه السياسة الداخلية للانتداب على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والإدارية، وعلى الأساليب المُتبعة لقمع النزعة الوطنية.

آ — الأوضاع الاقتصادية، ومنها الشكوى من ارتباط العملة السوريّة بالنقد الفرنسي، والمُطالبة باستقلالها، ومنها التذمر من سوء استغلال (الكوتا)، ومنحها لبعض الناس دون البعض الآخر، وكان لهذا الأمر مُضاعفات كثيرة، إذ أدّى على المدى البعيد إلى ظهور شركات رأسمالية، كان من مُفرزاتها الشركة الخماسية، ومنها أيضاً إئثار كاهل المُواطنين بالرُسوم والضرائب المفروضة عليهم، رغم سوء الوضع الاقتصادي والمعيشي الذي يُعانون منه.

فمكتب الحُبوب (الميرة) يُرهب المزارعين بضريبة الأعشار، والبلدية تستوفي رُسوم القبان عن كل بضاعة تُوزن بالقبان، ورُسوم الباج عن المواشي عند بيعها، ورُسوم الدخولية عن البضائع المُستوردة، أو السلع والحاجيات التي تدخل المدينة، أو تُنقل بين المُحافظات، ما عدا الإنتاج الزراعي الذي تستوفي المالية رُسومه.

وكانت الحكومة تعهدُ إلى بعض الأشخاص بحماية رُسوم القبان والباج، فيعينون مُوظفين، ويتخذون لهم مراكز في المدينة، وبذلك تُصبح لهم سطوة وسُلطة، أمّا رُسوم الدخولية والإنتاج الزراعي، فكانت الدولة تستوفيه مباشرة، عن طريق مراكز لها مُوزعة على حُدود المدينة.

كانت هذه الأوضاع موضع انتقاد الصُحف، بما فيها الصُحف المُعتدلة كـ «التقدم»، و «الأهالي».

عاجلت «النذير» مشكلة هُبوط النقد السوري، وطالبت باستقلاله عن النقد الفرنسي، خصوصاً إثر كارثة الفرنك الفرنسي، وانتقدت الحكومة، لأنّها تتعامل مع «بنك سورية ولبنان»، فتُضيق بذلك حقوق البلاد. وقد تحدثت في افتتاحيات مُتعددة عن هذه المواضع، في ٣١/١٢/١٩٣٦م، تحت عنوان: «التعامل النقدي: فرنسا وحت، والشعب السوري خسر، هل تسعى الحكومة السوريّة لتعويض الخسارة؟»، وفي ١٢/١/١٩٣٧م، بعنوان: «امتياز البنك السوري اللبناني، قلنا: إن الأيدي التي منحتُه كانت أثيمة»، وفي

١١ / ٢ / ١٩٣٧ م ، بعنوان : « أنقذوا البلاد من كوارث النقد ، لقد كفانا ما نُلَاقِي وما نتحمل وما نتكبد من خسائر » ، وفي ٢١ / ٤ / ١٩٣٧ م ، بعنوان : « كارثة هُبوب الفرنك تُزيد الأزمة الاقتصادية » .

كذلك حمّلت مجلة « الراوي » البلدية والحكومة وسلطات الانتداب تبعّة المشاكل المعيشية للمواطن ، وطالبت بتخفيف الأعباء الضريبية والرُسوم عنه^(٧٥) .

ونقلت « الجهاد » الشكوى المُرّة لسُكان الشمال من حالة القحط والكساد والبطالة والفقر التي يرزحون تحتها ، واستنكرت نية الحكومة جباية ضريبة الأعشار عن السنين الأولى التي كانت فيها أسعار الحبوب في أقصى ارتفاع لها ، وطلبت إعفاء المواطن منها^(٧٦) . ونقلت أيضاً احتجاج تُجار دمشق وحلب على النظام المالي (مرسوم الديون) الذي أقره مجلس النواب^(٧٧) ، وطالب المحامي مصطفى العطار بعدم إرهاب المُكلف بالضرائب ، إلّا للمشاريع العمرانية الكبرى^(٧٨) .

أمّا « الأهالي » فانتقدت نظام الضرائب والجبايات^(٧٩) ، وعزا صاحبها « هُبوب أسعار الحبوب ، ونزول أسعار الأملاك والأراضي ، وجُمود الأسواق التجارية ، واختلال الثقة المالية ، وتوقف الصيرافة ، وانقباض البنوك ، واضطراب النقد ، وكثرة الضرائب والرُسوم ، وزيادة التعرفة الجمركية ، وضياح المسؤوليات ، وتعدد الصلاحيات في الإدارات العامة » ، إلى عدم استقرار الحالة السياسية ، وإلى دوام الحكم المؤقت في البلاد^(٨٠) . وطلبت الجريدة بتخفيض ضريبة التمتع والضريبة العشرية ، وبإلغاء الضميمة التي أقرتها الحكومة في عام ١٩٢٥ م عليها ، لأنّ هُبوب قيمة العملة السورية والفرنسية آنذاك كان سبباً في إقرار هذه الضميمة ، والآن لم يعد ثمة مُبرر لها ، بسبب عودة العملة ثانية إلى الصُعود^(٨١) .

جريدة « التقدم » في افتتاحية ظهرت في ٥ / ٧ / ١٩٣٠ م ، بعنوان : « إلى متى يستمرّ هذا الصمم ؟ » ، وجهت اللوم إلى الحكومة ، وشكت من فداحة الضرائب التي يُعاني منها الشعب ، نتيجة سياستها الخرقاء ، واقترحت بعض الحلول لتخفيف الأعباء عن كاهل المواطن .

لكن « التقدم » بعكس « الأهالي » ، رأت أنّ اضطراب الأحوال السياسية هو الذي نشأ عن سوء الأحوال الاقتصادية ، وأشارت إلى أنّ شكوى تُجار بيروت إلى الحكومة من فداحة

الرُسوم والضرائب، تنطبقُ على السُوريين، الذين يُعانون من مُصيبتين: الضيق والفقر، والضرائب المُرهقة، ولذلك كان من واجب الحكومة أن تُصغي إلى شكوى المُواطنين، فتعتمد إلى إنقاص الضرائب والرُسوم^(٨٢).

غير أن شكري كيدر في افتتاحية ظهرَتْ في جريدته «التقدم»، في ١١/٢٥/١٩٣٠ م، بعنوان: «ماذا سيُغيّر المسيو بونسو بعد عودته؟» سرعان ما رأى بوادر استقرار سياسي نسبي تحقق في عهد بونسو، ورأى الوقت مُناسباً للعمل على حل المشاكل الاقتصادية. وفي ١٣/١٢/١٩٣٠ م، عادَ للحديث عن «حقيقة الحالة الاقتصادية في البلاد السُورية»، وتكلّم على انخفاض أسعار العقارات، وإفلاس عدد كبير من التجار نتيجة الهزات الاقتصادية والقحط والكوارث الزراعية التي عمّت سُورية.

أما أحمد قنبر فتناول مسألة الضرائب من زاوية أُخرى، إذ رأى في افتتاحية ظهرَتْ في جريدته «النذير» في ١/٥/١٩٣٧ م، تحت عنوان: «ادفعوا ما عليكم للحكومة وهي تقوم بما يجب عليها نحوكم»، أن بعض الناس يتهزّب من تسديد ما عليه من الضرائب المُتراكمّة عليه كديون، ولذا لا بُدّ للحكومة من استعمال الحزم والسُدّة في جبايتها. وفي افتتاحية أُخرى في ١٧/٣/١٩٣٧ م، بعنوان: «توزيع الضرائب»، ما يطلبه الزارع يطلبه جميع الشعب، الطُرق العتيقة التي تُجبى بها الضرائب المُختلفة انتقدَ نظام الجباية الذي تتبعه الحكومة، وطالب بإحداث وسائل حديثة مُجدية.

وتناولت الصُحف أيضاً قضية «النهضة الزراعية»، وما تحتاجه الزراعة من اهتمام الحكومة ومُساعدتها وتشجيعها^(٨٣)، ودعت إلى إعانة الزارع المُحتاجين قبل فوات موسم البذار^(٨٤)، ودعت إلى تعليم البدو وتوطينهم وتحضيرهم، وتدريبهم على أعمال الزراعة، ورأت في ذلك أنجع دواء لإخضاعهم لسلطة القانون، وجعلهم أعضاء عاملين في بُنيان الأمة^(٨٥)، وأنحى خور شديد ثوما النبكي، في مقالته: «أحوالنا الاقتصادية»^(٨٦) باللائمة في عدم استفادة المزارع من القروض، أو تخفيض الرُسوم والضرائب، وفي الأزمة الاقتصادية عموماً، على ثلاثة عناصر هي: الحكومة والمصرف الزراعي والمصارف الأُخرى، وأصحاب رؤوس الأموال.

ب — الأوضاع الاجتماعية والإدارية والثقافية:

في ١/٥/١٩٢١ م صدّر قرار الحاكمية العامة بوجوب اعتبار اللغة الفرنسية لغة رسمية

إجبارية في مدارس دولة حلب^(٨٧)، ومنذ ذلك أصبح أمر التعليم والمناهج الجديدة التي استحدثتها السلطة الفرنسية في سورية مجالاً للانتقاد من الصحف المعارضة، التي انتقدت أيضاً سياسة الانتداب المتعلقة بالأمور الدينية والأخلاقية؛ فيما يقوم به الجزويت من تنصير للعلويين في اللاذقية بدعم من الانتداب أمرٌ مُستنكر، يُذكر بحملة فرنسا لتنصير البربر في المغرب^(٨٨)، وإقامة سياق الخيل، فيه توطيد للاستعمار، بتشجيع المقامرة، وإفقار الشعب، ودفن الأخلاق، وهو «آخر سهم يُجهز به على الشهباء»^(٨٩)، وسياسة الفرنسيين هي السبب في الفساد الذي تُعاني منه الأوقاف، فلو كانت هذه الأوقاف في أيدي الأهلين — كما ذكر سعد الله الجابري — لمنعت الأشرار من التسلط عليها، وأوقفت نهب وقف العثمانية، ودرت الخير على المسلمين، وأصلحت حالهم الأخلاقي والاجتماعي والديني^(٩٠)، واحتكار فرنسا نقل الحُجاج المسلمين إلى الديار المقدسة فيه أضرار معنوية وأدبية واقتصادية، وإساءة إلى مشاعر المسلمين^(٩١).

وقد ركزت «النذير» على الإصلاح المأمول، سواء من حكومة «الكتلة الوطنية»، أو من الانتداب، وانتقدت إجراءاتهما الخاطئة — رغم أنها صحيفة الكتلة — ووقفت ضد امتياز أبناء العائلات. وضد المجلس البلدي، وهو المجلس الذي شكلته «الكتلة»، ومثل توازن العائلات الإقطاعية، حتى كُسر هذا التوازن عملياً في انتخابات عام ١٩٤٧ م، حين شكل رشدي الكيخيا قائمة المرشحين للنياحة، لم يكن معظمهم من أبناء العائلات، كما طالبت «النذير» بتطبيق القانون، واحترام سلطته من الجميع^(٩٢).

وقد ظهرت في «النذير» في مطلع عام ١٩٣٧ م عدة مقالات رئيسية، تناولت موضوعات إدارية حساسة يشكو منها المواطنون، فقد انتقدت دوائر الشرطة، ورأت أنها «تحتاج إلى هدم، وبناء من جديد»، إذا أرادت أن تصون الأمن، وهو أول واجباتها، كما دعت إلى تحسين مرافق البلاد العامة، وإصلاح سياسة الدولة إصلاحاً جذرياً، لأن «سياسة الترفيع ليست من الإصلاح في شيء»، ولأن الإصلاح المنشود، لا يُبنى على أساسات مُهدمة، وألحّت على الحكومة أن تقوم بعمل حاسم تجاه «الروح التي تُسيطر على الموظفين»، التي تُنذر بخطر جسيم.

وانتقد شاعر نعمت الشعباني نظام تصنيف الموظفين، في مقاله: «لا إفراط في مطالبة،

ولا تفريط في حق»^(١٣)، وهاجم دستور «الكتلة الوطنية»، إذ قارنسه ببرامج الداماد أحمد نامي، الذي أعلنه في عشر مواد، وكانت المقارنة لصالح برنامج الداماد^(١٤)، واحتج وحزبه «الوطني السوري» لدى لافاستر مندوب المفوض السامي بحلب، على قرار تصنيف المحامين^(١٥). ويمكن أن نستشف من لهجة الشعباني، أن هجومه — وإن بدا في الظاهر مخلصاً — إلا أن مبعثه الحقيقي عواطف شخصية، أملت ما وافقه من السياسة السوريين الآخرين.

وشاركت «الاتحاد» في محاربة الفساد الإداري، ونظام التوظيف في دوائر الحكومة، ودعت بلسان صاحبها محمود وهبي إلى الاستفادة من طاقات الشباب ومؤهلاتهم في الأعمال الوظيفية^(١٦).

ج — أسلوب البطش والإرهاب الذي مارسه الانتدابيون:

انتقدت الصحف طرق التعذيب الذي كان يُمارس في سجن حلب^(١٧)، وأفاضت في الحديث خصوصاً عن أسباب وتطورات ومضاعفات حوادث ٢٩/٥/١٩٤٥ م، وحللتها، ووقفت من الانتداب. وللمرة الأولى، موقفاً مؤحداً، داعباً لموقف الحكومة السورية، منسجماً معه؛ فقد نشرت «الجهاد» تفاصيل الاعتداء الذي قام به الجيش الفرنسي على الشرطة السوريين في حلب، وذكرت أسماء الشهداء والجرحى، ورأت مع ذلك، أن الواجب الوطني المقدس يُحتّم على الشعب الحلبي الذي أظهر شُموه، أن يُحافظ على عواطفه، ويضبط أعصابه، وألا يخرج عن نطاق الأمن والنظام^(١٨)، وأشارت «الجهاد» أيضاً إلى احتمال تعطيلها، وتوقيف صاحبها وتعذيبه من قِبَل الفرنسيين، نظراً لمواقفه العنيفة من الانتداب^(١٩).

وأشادت «النهضة» بمطران الأرمن الذي هَدَمَ مناورات الانتدابيين، حينَ بشرَ بالوطنية والإحياء لإفشال خططهم^(٢٠)، وتحدثت عن جهود الأمة وجهادها ضد الانتداب، واستعدادها للتضحية في صيف واحد تحت راية الوطن لتحقيق الاستقلال^(٢١).

واستنكرت «البريد السوري» إطلاق الجنود الفرنسيين الرصاصَ على قصر المحافظ إحسان الشريف من ثكنة الجوشن، وامتدحت موقفه الوطني، ودعت حكومة «الكتلة الوطنية» لتأمين الورق للصحف السورية، لتتمكن من القيام بدورها الإعلامي في هذه المرحلة^(٢٢). كما أيدت الاحتجاج الذي سلّمه مطران الأرمن في ٢٨/٦/١٩٤٥ م، إلى

مُحافظ حلب، ضدَّ السُّلطات الفرنسية، على تجنيدها بعض الأرمن، مما يُعكّر وحدة الأمة^(١٠٣).

وفي افتتاحيته: «باسم الله والوطن تعود»^(١٠٤)، حدّد فاضل شكري أسود موقفه الجديد من الانتداب، وبدأ مرحلة جديدة في جريدته، إذ أعاد إصدارها بلُغتها الأصلية العربية، التي صَدَرَتْ بها عام ١٩١٩م، بعد أن كانت تصدرُ بلغة الفرنسيين الذين لم يفهموا «حقائق مطالب السوريين، وأمانهم القومية»، «ومضوا بسياسة غاشمة، أدّت إلى هذه الحوادث الدامية الأخيرة، وأسفرت عن قطع كل صلة بينهم وبين البلاد». إن سياسة الجريدة الآن سياسة وطنية حرة، تُساهم في الجهاد الوطني، وتؤيد الحكومة في تطبيق القانون من دون مُحاباة، وتنتقد الإهمال والإساءة في العمل، مهما كانت درجة مُرتكباها.

وكانت «الحديث» من الصُّحف التي اهتمت بالتطور الأدبي والاجتماعي، ودعت إلى الانتقال من الكفاح السياسي إلى الكفاح الاجتماعي، وخصوصاً قبيل الاستقلال، لكن ابتعادها عن الخوض في غِمار السياسة، لم يمنعها بين حين وآخر من إبداء رأيها في الأحداث السياسية، وقد استنكرَ عميدها سامي الكيالي أسلوب القمع والإرهاب الذي مارسه الانتداب ضد السوريين، لإذابة شخصية الأمة وذاتيتها، لكن إرادتها كانت أقوى من حديدِه ونارِه، ومن عقلية المُفوضين السامين وأساليب حُكمهم العسكرية الأوتوقراطية. فما يقومُ به الجنرال بينه اليوم لا يختلف عما فعله غورو، في بدء الاحتلال، أو ما قام به سراي إبان الثورة السورية^(١٠٥)، وكانَ فرنسا «تريدُ أن تُلغي كل مظاهر السيادة، وتعودُ بسورية ولبنان إلى بدء أيام الاحتلال»^(١٠٦).

٣ — الوضع الدستوري واللا مركزية:

وقفت الصُّحف المعارضة للانتداب موقفاً سلبياً من السياسة التقسيمية التي انتهجتها فرنسا في سورية، ورأت فيها قضاءً على أُماني السُكان في توحيد أجزاء وطنهم، وتحقيق دولتهم المُوحدة، فالانتداب انتقاص من سيادتهم. على أوطانهم، والتجزئة واللا مركزية تقسيم للوطن الواحد، وتفريق للأهل عن بعضهم، وتأخير لتحقيق الدولة العربية الكبرى، التي حلموا بها، وعملوا لها، ودارَ الصيراع قوياً من أجلها مع الأتراك.

آ — وقد تحدّث سامي الكيالي عن سياسة التجزئة التي اتخذتها فرنسا أساساً لفرض

نُفوذها، فقد قسمت سُورية إلى دُوليات لكل منها نظامها الخاص، ثم لجأت إلى إنشاء اتحاد سُوري عام ١٩٢٢ م، بين دُول دمشق وحلب والعلوين ووضعت له من القيود ما جعله هزلياً، ثم قررت إنشاء الدولة السُورية الجديدة من اتحاد دمشق وحلب، على أن تبقى حُكومة العلوين خارجها. «وهكذا، فقد كانت كل هذه الحُلُول بتراء، مقضياً عليها بالموت، لأنّها غير طبيعية من جهة، وتنافي وأمانى البلاد من جهة أخرى»^(١١٧).

ورأى الكيالي أنّ هذه السياسة قد أدت إلى تطورات سياسية، وكانت سبباً في قيام الثورة السُورية، وفي تعيين أحد السياسيين، وهو دي جوفيل مُفوضاً سامياً. لكن دي جوفيل لم يُحقق للسُوريين مطالبهم في الوحدة السُورية، وتشكيل حُكومة وطنية، ودعوة الجمعية التأسيسية، وإلغاء الانتداب وسحب جُيوشه. وكذلك فإنّ بونسو قد نسف الدستور الذي وُضِعَ في عهده، وأرادَ حرمان الدولة السُورية من سيادتها واستقلالها، فافتعل قضية المواد الست^(١١٨).

ب — ووقفت «سُورية الشمالية» الموقف نفسه الذي وقفته «الحديث»، من السياسة التقسيمية للانتداب، فهاجمت القرار الذي أصدره ويغاند أواخر عام ١٩٢٤ م، بإلغاء الاتحاد السُوري الذي كان غورو قد أعلنه في ٢٩/٦/١٩٢٢ م، وتشكيل دولة سُورية مُكونة من اتحاد دولتي حلب ودمشق، ورأت الصحيفة أنّه لا فرق بين اتحاد الأُمس واتحاد اليوم، وكان انتقادها للمُمثّلين السُوريين أعنف من انتقادها لقرار المُفوض السامي^(١١٩).

وكان أنطوان يوسفّاكي شعراوي صاحب «سُورية الشمالية» عُضواً في الوفد الذي شكّله أهالي حلب برئاسة إحسان الجابري، ليحمل المطالب الإصلاحية التي اقترحها الرُعماء السياسيون في المدينة، إلى المُفوض السامي الجنرال سري، الذي كان قد عُيّن حديثاً في مطلع عام ١٩٢٥ م، وتتضمن الوحدة التامة للبلاد بِحُدودها الطبيعية، وإجراء بعض الإصلاحات الإدارية والسياسية والدستورية والاقتصادية والاجتماعية^(١٢٠).

ج — وقد عبرت بعض الصُحف المُنتمية إلى التيار المُعتدل عن تمسّكها أيضاً بوحدة البلاد، فقد اهتمت «الأهالي» المجلس التأسيسي بأنّه طعن قلوب الأُمة، برفضه النظر في قضية الوحدة السُورية، بحجة أنّها قضية مُستقلة عن موضوع الدستور الذي يبحثه المجلس، وادعت الجريدة أنّ بعض المُتسبين إلى «الكُتلة» فضلوا الاستقلال على الوحدة.

وتساءلت الجريدة: كيف تكون سُورية مُستقلة، في الوقت الذي تكون مقهورة على التجزئة؟ وكيف يكون الدستور مولوداً تام الأعضاء، إذا كانت مادته الأولى لا تنص على حدود الدولة السُورية، أسوةً بالدستور اللبناني والدستور العثماني السابق^(١١١)؟.

وتأكيداً للرغبة الشعبية في تحقيق الوحدة السُورية، فقد أمت دمشق وفود الساحل السُوري واللبناني، وعقدت مؤتمرًا فيها في ٢٣/٦/١٩٢٨ م، برئاسة عبد الحميد كرامي، خلال انعقاد الجمعية التأسيسية السُورية، طالب بتحقيق الوحدة السُورية، وأيد المساعي العاملة على تحقيق الميثاق الوطني في داخل البلاد وخارجها^(١١٢).

د - إلا أن هذه الصحف المؤيدة للمركزية في موضوع الوحدة السُورية، اتخذت موقفاً مخالفاً فيما يتعلق باهتمام الدولة بوضع حلب، فنظراً لاستئثار دمشق بالفائدة، وحرمان حلب منها، ثارت على هذه المركزية أحياناً، وطالبت بإيلاء حلب بعض الاهتمام والرعاية.

اتهم محمد فهمي الحفار في مقاله: «بين المعارضة والتأييد، دمشق المُستفيدة»^(١١٣)، دمشق باستئثار الوظائف والمكاسب، بينما حلب مهضومة الحقوق. وقد اعترف بدور دمشق التاريخي والوطني والقومي، ولذلك اعتبر أن هذا الاستئثار من صنّج بعض الفئات التي تستغل الظروف والحالات السياسية.

ونشرت «الجهاد» بحثاً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً أخوياً مُتسلسلاً، عنوانه: «تصفية حساب بين دمشق وحلب»، انتقدت فيه الهيمنة الدمشقية على وظائف الدولة^(١١٤)، ثم شكت من استئثار دمشق بالخدمات^(١١٥).

ودعت جريدة «النهضة» إلى نقل العاصمة إلى حلب، لأن ذلك يُحقق آمال الحلبيين، وحث الجنرال سراي على تحقيق ذلك، في مقالٍ رئيسي بعنوان: «صوت من الشهباء»^(١١٦)، ورأى في مقالٍ رئيسي آخر بعنوان: «وشهد شاهد من أهلها، حلب كما رأيته»^(١١٧)، أن العهد الوطني لم يُحقق كل الآمال التي عقدتها حلب عليه، ولعل ذلك ناشيء عن انهماك المسؤولين بالشؤون الخارجية، مع أن الواجب يدعو إلى الاهتمام بها، وتحقيق مصالحها الاقتصادية التي ضاعت في عهد الانتداب، نظراً لتضحياتها في سبيل الاستقلال، ولأنها تحتل المقام الثاني بعد العاصمة.

كذلك انتقد محمد علي الكحال إغلاق دار المعلمين والمُعلمات وتجهيز الإناث في

حلب، وإلحاقها بدمشق، واستئثار دمشق بكليات الجامعة ودور المعلمين والمعلمات والمدارس التجهيزية، رغم أن واردات الخزينة العامة من حلب يُعادل ٥٣ ٪، تحصل دمشق على الكثير منها، وتحرم حلب من العمران والتجارة والمدارس^(١١٨).

واشتركت الصحف المعتدلة أيضاً في الشكوى من العُبن الذي تُعاني منه حلب، فقد كتب شكري كنيذر مقالاً رئيسياً في جريدته بعنوان: «الغش في المواد وفي الرجال»^(١١٩)، شكاه فيه من تضييع حق حلب في المناصب الحكومية، ومن الغش في المواد الزراعية المُرسلة من دمشق.

٤ — لبنان والانتداب:

لم تكن قضية لبنان مع الانتداب بارزة كقضية مُفصلة في الصحافة الحلبية. وإذا كنا نتحدث الآن عن الموقف المعارض للانتداب على لبنان الذي برز في صحافة حلب، فلا يعني ذلك أنه الموقف الوحيد، أو أنها قضية مُستقلة، ذلك لأن مقالات الصحف الحلبية التي تناولت الانتداب، لم تكن تفصل بين انتداب فرنسا على سورية، وانتدابها على لبنان، بل تحدثت عنه كقضية واحدة. وربما يكون موضوع الانتداب على لبنان أكثر وضوحاً في الصحف اللبنانية، أو تكون قد تناولته بشكل مختلف.

قد يكون للبنان وضع طائفي خاص، دفع بعض الفرنسيين للدفاع عن وجود فرنسا فيه، ومنهم بول بونكور عضو الوفد الفرنسي في مؤتمر سان فرانسيسكو، الذي ما فتى يُدافع عن وضعية فرنسا في سورية ولبنان، قائلاً: «إذا كانت سورية لا تُريد فرنسا، فإن في لبنان أكتية ساحقة تطلبُ بقاءها».

هذا الإدعاء حداً بـجبران تويني صاحب «النهار» البيروتية إلى الرد بمقالة عنوانها: «موقف الأكتية المسيحية من فرنسا»^(١٢٠)، ينكر فيها أن تكون الأكتية اللبنانية تطلبُ بقاء فرنسا، ويتساءل: إذا كان بونكور ينظرُ بمنظار الطائفية، «ويزعم أن العنصر المسيحي هو الذي يُؤيد فرنسا»، فإن المسيحيين في لبنان ليسوا أكتية، وكثرتهم الساحقة في لبنان لا ترضى عن بقاء فرنسا، خصوصاً بعد الحوادث الأخيرة في سورية، فقد كُشف مُحبو فرنسا من اللبنانيين والسوريين عن أفعالها ونياتها السيئة.

ويذكرُ تويني عدداً من الأعمال التي قام بها الانتداب في لبنان، منها المُباعدة بين لبنان

والاستقلال، حتى أن وضعه في ظل المتصرفية أكثر استقلالاً منه في ظل الانتداب، وفرض اللغة الفرنسية، وحل المجالس النيابية، ومنح السلطات للمستشارين الفرنسيين، ومُحاربة النقد والاقتصاد والمشاريع العمرانية المحلية.

وكتب خليل ثابت رئيس تحرير «المقطم» مقالة في الموضوع نفسه بعنوان: «المصالح الفرنسية في سورية ولبنان»^(١٣١)، رد فيها على الألسنة والأقلام التي ما تزال تُرددُ كلاماً عن مقام مُمتاز ومصالح مادية وثقافية وتقليدية لفرنسا في سورية ولبنان، ورأى أن مصالح فرنسا فيهما لا تستحق أن تكون علة تسوُّغ استعمارهما وعدم استقلالهما.

واستشهد ثابت بما قاله جونار^(١٣٢) لقومه الفرنسيين: إن حجتكم في البقاء في سورية ولبنان أنكم أنشأتم فيهما معاهد للثقافة، وأنفقتم المال والجهد في تعليم أهلها، فإما أنكم نجحتم — وقد شهدت نجاحكم في كل مكان — فوجب أن تُسلموا البلدين لأبنائهما الذين أصبحوا مُعادلين لكم، أو أنكم لم تنجحوا، وعندئذ تسقط دعوكم^(١٣٣).

٥ — علاقات فرنسا وسياستها الخارجية، وانعكاسها على الموقف من الانتداب:

لم يظهر في الصحافة الحلبية ما يُشير إلى اهتمامها بسياسة فرنسا وعلاقاتها الخارجية، فلم يكن الوقت ولا الظروف تسمح بالخوض في مثل هذه المواضيع التي تُعتبر حقاً لفرنسا، فالصحافة الحلبية صرفت جهودها لمعالجة ما يتعلق بالانتداب، وأحياناً ما له علاقة بفرنسا المُنتدبة من الأمور التي تمس الدول العربية أو الإسلامية، من انتقاد لمظالم فرنسا في دول المغرب العربي، والمُقارنة بين سياستها الاستعمارية هناك، وسياستها الانتدابية هنا^(١٣٤)، أو احتجاج على حملة تنصير المسلمين البربر، مما يُعتبر إساءة للإسلام، واستغلالاً لموقع فرنسا في بلد شقيق^(١٣٥)، تلك الحملة التي سبق أن نهت الصحف الأنظار إليها، حين أصدر سلطان المغرب مرسوماً يتخلى فيه عن شؤون رعاياه البربر المسلمين، ويتركها لعهد السُلطة الفرنسية المسيطرة اجتماعياً وأخلاقياً ودينياً، وطلبت الصحف آنئذ من المندوب الفرنسي في حلب لافاستر، رفع الشكوى إلى المصادر المختصة^(١٣٦).

لكن موقف الصحافة من علاقات فرنسا الخارجية، قد اتسع نطاقه، مع بداية الحرب العالمية الثانية، بسبب قيام تحالفات دولية ونزاعات، غيرت المُعادلات السابقة، وخلقَت ظروفاً مُستجدة، تفاقمت بسرعة، وأثرت على مسار الحرب.

لقد اتسم موقف الصحافة الحلبية من الانتداب في هذه الفترة بالتناقض، لعدم القدرة على ملاحقة الأحداث المتسارعة، والحكم عليها حكماً سليماً، أو استشفاف المستقبل، وما يُمكن أن يحمله للمنطقة من مفاجآت.

تعاطف محمد فهمي الحفار في افتتاحيته: «قياس خاطيء بين أتاتورك وديغول»^(١٣٧)، مع حكومة فيشي الإصلاحية بزغامة المارشال بيتان، وانتقد حكومة فرنسا الحرة برئاسة الجنرال ديغول، وانتقد الدعاية الانكليزية التي تُشبهه بأتاتورك، وأشاد بألمانيا وإيطاليا حليفتي بيتان، وبزعيميهما هتلر وموسوليني.

ومن الواضح أن عداء «الجهاد» للانكليز، جعلها تنتقل من موقع العداء للانتداب، إلى موقع تأييد حكومة بيتان الفرنسية المعادية للانكليز، متوقعة أن تفوز ألمانيا في الحرب، وأن تحصل سورية على استقلالها في مؤتمر الصلح الذي سيعقب الحرب.

انضمت صُحف أخرى إلى «الجهاد» في هذا الموقف، للدوافع نفسها. وقد أيد محمد فهمي الحفار في افتتاحيته: «موقف سورية من هذه الغمرة»^(١٣٨)، ما ذكره شاكر نعمت الشعباني في مقالة نشرها في جريدته «الأهالي» قبل يومين، عن خطر الدعايات الأجنبية التي يثبها الانكليز عن مستقبل سورية السياسي، في ظل حكومة بيتان، ورأى أن هذه الدعايات تُمزق وحدة الأمة وتفكك الرأي العام فيها.

أيد الحفار أيضاً ما جاء في مقالة أخرى للشعباني، وما جاء في افتتاحية الأمس لجريدة «الاستقلال العربي» الدمشقية، عن استفحال خطر الدعاية التي تُبثها محطات الإذاعة الأجنبية في مصر وفلسطين، وطلب من المفوضية العليا إفساح المجال لصحافة البلاد لدرء خطر هذه الدعايات، ومقاومة الدسائس والمحافظة على الصداقة والتعاون بين السوريين والفرنسيين.

وفي افتتاحية تالية بعنوان: «سورية العربية ليست سلعة فتُشترى»^(١٣٩)، أشار الحفار ثانية إلى ما ذكرته «الاستقلال العربي»، عن محاولة الإذاعات الأجنبية زج سورية ولبنان في الإجراءات التي اعترمت الحكومة البريطانية تنفيذها في مصر وفلسطين، وعلّق على ذلك بقوله: إن سورية لا تتخدع بمظاهر الإشفاق التي تُبديها بريطانيا، ولا تنسى جرائمها في فلسطين.

هذا التأييد لحكومة بيتان عبرت عنه مجلة «الكلمة» من وجهة نظر إنسانية، لا من وجهة سياسية، في مقال لفتح الله الصقال بعنوان: «المارشال بيتان يعطف على العجزة»^(١٣٠).

وبالمقابل وقفت صحف أخرى ضد حكومة بيتان والتحالف الألماني-الإيطالي، فد «الوقت» كانت تنشر، وباستمرار، أخبار الحرب، وتذيع أنباء الانتصارات التي يحرزها الحلفاء، وبخاصة على الجبهة الروسية، وتشيّد بموقف حكومة فرنسا الحرة برئاسة ديغول^(١٣١).

ولعل هذه الصحف كانت تحاول كسب تأييد حكومة ديغول لاستقلال سورية، بعد أن يثست من تحقيقه على يد حكومة بيتان، والحكومات السابقة.

وقد وجدت هذه الصحف نفسها في موقع أفضل، موقع النجاح في المراهنة على المستقبل، عند دخول قوات فرنسا الحرة مع القوات البريطانية إلى سورية وتحريرها من أعوان بيتان، وسارعت للترحيب باستقلال سورية الذي أعلنه كاترو، وبانضمام العلويين والدروز إلى أهمهم سورية. وربما كان هذا الموقف اللين الذي اتخذته حكومة ديغول خلال الحرب تجاه استقلال سورية ولبنان، يعود إلى شعورها بالحاجة إلى دعم المستعمرات لها، بسبب وقوع فرنسا تحت الاحتلال النازي.

ولكن، ما إن شعرت حكومة فرنسا الحرة بالقوة، حتى غيرت سياستها، وتكررت لعودها، وماطلت في تنفيذ الاستقلال، وكان هذا الأمر، وسلوك الجنرال بينه في الاتصالات الجارية بينه وبين الحكومة السورية، وما تبع ذلك من تطورات، مدعاة لاستنكار الصحافة الحلبية مجدداً، وتميز موقفها في الوقت نفسه بتقدير ما قامت به بريطانيا وأمريكا من وضع حد لأعمال فرنسا العدوانية، وتخصّصاً ما فعله تشرشل، الذي تدخل لمنع استمرار سفك الدماء، حرصاً على سلامة الشرق الأوسط الذي يضمّ مواصلات الحلفاء في حربهم ضد اليابان^(١٣٢).

وبعد موقف حكومة فرنسا الحرة السلبي من القضية السورية، وجدت «الجهاد» نفسها أمام ظروف جديدة، أملت عليها أن تقف موقفاً جديداً من بريطانيا وأمريكا. ففي افتتاحية بعنوان: «الميثاق الأطلسي، كيف يُنفذه الفرنسيون؟ ليشهد الحلفاء»^(١٣٣)، ناشد محمد فهمي الحفار «تشرشل وروزفلت اللذين وضعاً بُود الميثاق الأطلسي، الذي ضَمِنَ للشعوب المناضلة عن حقها في الحياة، حرياتها المقدسة الأربع» أن يكونا مسؤولين عن تنفيذها

واحترامها، وأن تكره دولتهما الفرنسيين على احترام استقلال سورية.
اقترن هذا الموقف بتأييد السياسة الداخلية والخارجية «للكتلة الوطنية» التي جلبت التأييد العربي والعالمي لقضية الاستقلال.

خامساً: المعاهدة السورية — الفرنسية ٩/٩/١٩٣٦ م.

نظرت الصحافة الحلبية إلى المعاهدة من زاويتين.

١ — طعنت الصحافة المعارضة «للكتلة الوطنية» في هذه المعاهدة، التي جاءت بها الكتلة، ورأت أنها مخيبة للآمال، واعتبرها بعضهم صورة عن معاهدة عام ١٩٣٣ م، التي سبق أن رفضتها الكتلة نفسها.

مجلة «الراوي» في زاوية «مذكرات كثير غلبة»^(١٣٤) سخرت من هذه المعاهدة، التي وصفتها الكتلة بمعجزة القرن العشرين، وجعلها فارس الحوري عضو الوفد السوري في باريس، كالعروس التي تُزف إلى الشعب السوري. ورأت «الراوي» أنها شبيهة بمعاهدة عام ١٩٣٣ م، بل هي كما قال يوسف العيسى صاحب «ألف باء»، «مطلقة عام ١٩٣٣ م، ولكن أجري لها رتوش بارع ومكياج فني».

وفي حين رفضت «الراوي» المعاهدتين، فإن «الأهالي» رفضت إحداها وهي معاهدة عام ١٩٣٦ م، وأيدت الأخرى، وهي معاهدة عام ١٩٣٣ م. وسبب رفضها المعاهدة الأولى أنها صنع «الكتلة الوطنية» عدوها السياسي. وسبب تأييدها الأخرى أنها صنع شاكر نعمت الشعباني صاحب «الأهالي» نفسه، صاغها حين كان وزيراً للمالية، وعُرفت في الأوساط الشعبية بمعاهدة الشعباني.

كانت منتهى طموحات الشعباني معاهدة على غرار المعاهدة العراقية — البريطانية، التي وقعت في ٣٠/٦/١٩٣٠ م، فهي قد ألغت الانتداب، وحققت الاستقلال للعراق، ولكن عن طريق التفاهم والاعتدال^(١٣٥). ومع أن الشعباني لاحظ بعض الاعتبارات والفوارق السياسية بين العراق وسورية، إلا أنه كان في صف المتفائلين بأن فرنسا ستحذو حذو انكلترا^(١٣٦). ورغم ذلك فإن معاهدة عام ١٩٣٦ م لم تنل رضاه.

٢ — أيدت صحافة «الكتلة الوطنية» ومناصريها معاهدة عام ١٩٣٦ م، فمن المؤيدين

مَنْ رآها مُحَقَّقة لِلآمال، ومنهم من رآها دون المُستوى المطلوب، لكنه قَبِلَ بها، لأنَّها خَيْرُ ما يُمكن الحُصول عليه، وقارنها بعضهم بِمُعاهدة عام ١٩٣٣ م، فأَجَمَعَ رأيهم على رفضِ المُعاهدة السابقة، لأنَّها لا تُحقِّقُ الحد الأدنى من الطُمُوحات الوطنية.

وكان الأدبيان الفرنسيان جيروم وجان تارو، قد حذرا الحُكومة الفرنسية من تصديق مُعاهدة عام ١٩٣٦ م، «لأنَّ الاستقلال الذي سيعطى للشعب السوري، هو — في رأيهما — عودة بالحضارة الحكيمة إلى الفطرة المُتوحشة»، ونشرا سلسلة مقالات في جريدة «الايوك» الفرنسية، يطعنان فيها بأخلاق السوريين، وجدارتهم بالحُرِّية، ثم جمعا هذه المقالات في كتاب بعنوان: «الخطر في سورية»، وهذا يُوحى بأنَّ الوضع في سورية زمن المُعاهدة، قريبُ الشبه بوضع الجزائر قَبيل استقلالها، حين وقَّف الجيش السري الفرنسي ضد الاستقلال، خلافاً لرأي الشعب الجزائري.

وقد حفزت هذه المطاعن «المكتب العربي للنشر والدعاية»، لإصدار كتاب «سورية في عام ١٩٣٨ م» بالفرنسية للرِدِّ على مزاعم الأخوين تارو. وخرجت «الحديث» عن صمتها وتكلّمت بوضوح عن مُعاهدة عام ١٩٣٦ م، فشايعت المكتب العربي في آرائه، وأيدت سياسة «الكُتلة الوطنية» تجاه المُعاهدة، ودعت للحرص عليها، لأنَّها الحل الوحيد للصُعوبات التي يُعانِيها الشعبان السوري والفرنسي، وحثت على تصديقها^(١٣٧).

ورغم أنَّ المُعاهدة «كانت بمجموعها أدنى ما تُحقِّقه الأمة»، فإنَّ سامي الكيالي رآها «أوسع من جميع الحلول التي عُرضت سابقاً»، لكنه حمَلَ سُلطة الانتداب مسؤولية تجميدها ثلاث سنوات، والمُماطلة في تحقيقها، إلى أنَّ أُتيحت له الفرصة لتقويض الحكم الوطني، وتسمية حُكومة المُديرين. أمَّا مُعاهدة عام ١٩٣٣ م فمرفوضة أصلاً، لأنَّها «بتراء لا تُحقِّق الوحدة التي تنشدها البلاد»^(١٣٨).

ووقفت «الجامعة الإسلامية» موقف «الحديث» نفسه، فأيدت مُعاهدة عام ١٩٣٦ م، وساندت موقف «الكُتلة الوطنية» في رفض مُعاهدة عام ١٩٣٣ م^(١٣٩)، وشاركت صُبحي بركات الخالدي رئيس المجلس النيابي السوري في الاحتجاج على تعطيل المجلس، وانتقاد مُعاهدة عام ١٩٣٣ م، التي أبرمتها الوزارة السورية، دون الرجوع إليه^(١٤٠).

وكذلك فإنَّ «النذير» جريدة «الكُتلة الوطنية»، قد امتدحت مُعاهدة عام ١٩٣٦ م،

وأشادت في افتتاحية عددها الصادر في ٢٨/١٢/١٩٣٦ م، بإجماع الثواب في تصديقها، ورأت فيها «الباب الذي فتحته سورية العربية للدخول إلى العالم العربي»، وردت على مُنتقديها. وما لبثت «النذير» أن شككت بنوايا الحكومة الفرنسية، ودعت إلى عدم الثقة بها، واتهمتها بالتآمر مع تركيا، لتجميد المصادقة على المعاهدة، ريثما تُمرر مُؤامرة سلخ اللواء. فقد نهبت في افتتاحيتها الصادرة في ٨/٢/١٩٣٧ م، إلى الخطر المُحدد بشمال سورية، نتيجة الاتفاق مع تركيا، والذي أسفر عن فشل الوفد السوري الذي سافر إلى باريس للتسجيل في تصديق المعاهدة.

وإذا كانت مجلة «الراوي» قد وجدت في عدم تنفيذ معاهدة عام ١٩٣٦ م سبباً في الانتقاص منها، وانتقاد «الكثلة الوطنية» التي أبرمتها، فإن جريدة «الجهاد» ألقّت تبعاً المُماثلة على عاتق الانتداب وحده، دون أن تُفكر في انتقاد الكثلة، مُنسجمة في ذلك مع موقف «الحديث» و «النذير». وقد نقلت عن جريدة «لافي» الفرنسية تعليقاً على زيارة جميل مردم بك لفرنسا للتباحث في أمر تطبيق بُنود المعاهدة^(١١٢)، فيه انتقاد لمُماثلة فرنسا، وتباطؤ البرلمان الفرنسي في المصادقة عليها، وقد مرّت سنتان على توقيعها^(١١٣).

ومنذ آب / ١٩٣٨ م، ظهرت بوادر التغير في موقف «الجهاد» من الكثلة وفرنسا وتركيا، وكان الجريدة اعتبرت الاسكندرون ثمناً للمُعاهدة، فما إن طمس على مُشكلة اللواء، حتى سارعت لتذكير الحكومة الفرنسية بأنها سبق أن دعت سورية للقبول، بما تم بشأن اللواء، كشرط لتوقيع المعاهدة، ولم يبق لها اليوم حجة في تصديقها، بعد أن انتهت مُشكلة اللواء، أما ملاحق المعاهدة فيمكن أن تُسوى في المُستقبل.

٣ — مجلة «الضاد»، تحمست للمُعاهدة، وأثنت على الفرنسيين لموقفهم منها، دون أن تربط بينها وبين معاهدة عام ١٩٣٣ م. وقد استعرضت مراحل القضية، منذ أن اجتمع دي مارتيل مع زعماء الكثلة ووزارة عطا الأيوبي، إلى أن تم تأليف وفد يتوجه إلى باريس للمُفاوضة، وعقد معاهدة شبيهة بمعاهدة العراق، تُوطد الصداقة بين سورية وفرنسا.

رأى عبد الله يوركي حلاق في هذه التطورات بادرة طيبة من الحكومة الفرنسية، تدل على احترامها للحق، وتقديسها للحرية. وتابع الحلاق في مقالته: «الأمل المنشود»^(١١٤)، مُثنيًا على صلات الصداقة والولاء والود التي تكنها سورية لفرنسا، ومُشيداً بموقف الكونت دي مارتيل

النبيل^(١٤٤).

وعندما عاد وفد الكتلة من باريس، بعد توقيع المعاهدة، اشتركت «الضاد»^(١٤٥) و«الشهباء»^(١٤٦)، مع صحف أخرى، في امتداح المعاهدة، ووصف الاستقبال الحماسي الذي قُوبل به الوفد العائد من باريس في حلب.

سادساً: نظام الحكم في سورية.

كان نظام الحكم المقترح لسورية موضعاً للنقاش في الصحف الحلبية، خصوصاً، وقد خرجت سورية من حكم ملكي دستوري، جسد أخلامها في دولة عربية موحدة، لتقع تحت هيمنة الانتداب الفرنسي الذي جرب في سورية أنواعاً من الحكومات والدساتير والأنظمة، نازحاً حول صلاحيتها جدل طويل، إلى أن اتفقت الآراء معظمها، على وحدة البلاد السورية. ولكن هذه الآراء اختلفت حول النظام الأفضل للحكم، والأضمن للوحدة، هل هو النظام الملكي؟ أم النظام الجمهوري؟.

خاضت الصحف الحلبية في هذا الموضوع في أواخر العشرينات، حين كان وضع سورية ونظامها ودستورها ومستقبلها السياسي وشكل الحكم فيها بين أخذ ورد، بين الساسة السوريين وسلطات الانتداب، ولكن الحديث حول هذا الأمر خفّ في الثلاثينات، وما لبث أن توقف، لتستقر الآراء جميعها تقريباً على النظام الجمهوري، وإن تصاعدت بين حين وآخر أصوات تُنادي بالملكية، ولكن على اعتبار أن أصحابها يحنون إلى العهد الفيصلي، ويذكرون تجربة الحكومة العربية الأولى في التاريخ الحديث، كما فعلت «الجهاد» حين أيدت قيام ملكية في سورية، تبرع الأسرة الهاشمية على عرشها^(١٤٧).

وعدا ذلك، لا نجد في الصحف الحلبية نقاشاً مركزاً حول هذا الموضوع، إلا في عام ١٩٢٨ م. جرى بين الصحف المؤيدة «للكتلة الوطنية»، والصحف المعادية لها. وبدأ بأن أشارت «الأهالي» إلى مؤتمر عقده بعض أعضاء الكتلة في بعلبك، في عيد الأضحى لعام ١٩٢٨ م، رشحوا فيه الأمير فيصل السعودي ملكاً على سورية^(١٤٨).

لم تكن «الأهالي» ضد الملكية في حد ذاتها، فقد رأت أن الانتداب لا يؤيد قيام حكومة ملكية، لأنه ضد المظهر الاستقلالي والتوحيدي، الذي يتجلى فيها أكثر مما يتجلى في الحكومات الجمهورية. صحيح أن فرنسا رضىت بالملكية سابقاً، وحضر ممثلها الكولونيل

كوس حفل تنويع فيصل على سورية، إلا أنَّ العلاقة بين سورية وفرنسا تغيرت، منذ معركة ميسلون.

يعترف شاكر نعمت الشعباني بأنَّ «الكثلة الوطنية»، وهي حزب الأكثرية في المجلس التأسيسي، تسعى للملكية، وبأنَّ كثيراً من أعضائها أيدوا تنصيب فيصل في أيامه، لكنه يتهمها بالتساهل مع رجال الانتداب خلال مُفاوضاتها الأخيرة معهم، وبالرُضوخ لإصرارهم على الجمهورية، وعدم التعرض للوحدة السورية^(١٤٩)، خلافاً لرأي رجال الثورة السورية الذين عقدَ خمسة وثلاثون منهم اجتماعاً، برئاسة سلطان الأطرش، حثوا في ختامه المجلس التأسيسي على إقرار الوحدة السورية، واختيار شكل الحكم الملكي لها^(١٥٠).

ما يلبث الشعباني أن ينشر مقالاً لنزبه مؤيد العظم سكرتير حزب الشعب السوري بالقاهرة، يُهاجم فيه كلاً من شكري القوتلي وخالد الحكيم وصبري العسلي والشيخ كامل القصاب، لأنَّهم يُروجون للملكية في سورية، على رأسها الأمير السعودي فيصل، ويتهم القوتلي بأنَّه قبضَ أموالاً، وقامَ برحلات إلى الحجاز ومصر وفلسطين لهذه الغاية^(١٥١).

الشعباني إذاً مع الملكية، التي تحظى بتأييد شعبي، إذ قامت في دمشق مظاهر مؤيدة للحكم الملكي، مُطالبة بتغيير الدستور الذي ينصُّ على الحكم الجمهوري^(١٥٢)، لكنه يرفض فكرة تسليم عرش البلاد إلى أي من الأستين الهاشمية أو السعودية، فلا الأمير (الخليع) زيد بن الحسين الهاشمي، ولا الأمير فيصل السعودي، يصلح أن يكون ملكاً^(١٥٣)، ولا الداماد أحمد نامي، الذي رشَّحه هاشم الأتاسي، إثر سقوط الحكم الفيصلي، لعرش سورية، وسافر آنثذ إلى باريس للمُطالبة بهذا العرش^(١٥٤).

ولا بدَّ أن يستوقفنا أخيراً أنَّ جزءاً من الصراع الذي دار بين الأحزاب السورية على صفحات الصحف التي تُمثلها، كان مُتعلقاً بموقفها من نظام الحكم، فبعضها نصَّ صراحةً على الملكية كالحزب «الملكي»، وبعضها تبنى الجمهورية كـ «الإصلاح»، وبعضها قدَّم موضوع الوحدة السورية، فلم يعر أهمية لنظام الحكم، ولم يُحدد في دستوره شكل الحكم في البلاد كحزب «المُجاهدين» وحزب «الأمة»، الذي لم يمنع ذلك من تأييد الجمهورية حين طرح الأمر في الجمعية التأسيسية للنقاش عام ١٩٢٨ م.

سابعاً : قضايا اقتصادية في عهد الانتداب .

لقد اكتفينا باختيار بعض المقالات التي ترسم معالم تطور الاقتصاد الوطني ، من صحف ذات اتجاهات مختلفة ، لأنَّ أياً من هذه الصحف لم يكن لها موقف واضح من القضية الاقتصادية ، وكانت المقالات التي تُنشر فيها تُعبر عن وجهة تفكير أصحابها ، ولم يكن همُّنا الإحاطة بالموضوع ، فذلك قد يخرجُ بنا عن إطار البحث ، بل الإطلاع على مستوى المعالجة وطريقتها واتجاهها .

١ — تحدّث عبد الرحمن الكيالي في مقالته : « علم الاقتصاد وحاجتنا إليه »^(١٥٥) ، عن أهمية المسائل الاقتصادية في قياس قوة الأمم وحياتها ورفقها ، فهي من أهم العلوم الاجتماعية ، ذات قوانين ثابتة ، تُعطي القوة واليسر لمن يُحسن استخدامها ، ولكن بوجود عناصر ثلاثة : الأرض والعمل ورأس المال .

ربط الكيالي بين الأزمات الاقتصادية وبين الظروف والتبدلات التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر ، وحالة الأمم وطبيعتها ، والحرب العالمية ونتائجها ، وذكر أنَّ هذه الأزمات كانت سبباً في تطور دول العالم ، وخلصَ إلى أنَّ علم الاقتصاد هو الذي يُعرفنا على عيوبنا وعجزنا ، ويجعلنا نتطور كما تطورت تلك الدول .

٢ — تكلم فؤاد يوسف مكرديج في مقالته : « نظرة اقتصادية في حالة سوق حلب »^(١٥٦) على حالة حلب الاقتصادية والتجارية السيئة ، مُتفائلاً — مع ذلك — بانفراج الأزمة ، مُنبهاً إلى خطورة مسألة الجمارك على مستقبل المدينة التجاري^(١٥٧) .

٣ — أبرر إلياس رباني هذا الرأي نفسه في مقالته : « جيوبنا الفارغة »^(١٥٨) ، لكنه القى تبعه شلل الحركة الاقتصادية في سورية على الانكليز ، الذين ضربوا حولنا طوقاً من الحواجز الجمركية المتينة والعقبات التجارية ، وتفاؤل رباني أيضاً ، وذكر أنَّ وضع حلب أفضل من سائر المُدن السورية واللبنانية ، بسبب الطبيعة الاقتصادية لأهلها^(١٥٩) .

٤ — أمّا « أسباب التقهقر »^(١٦٠) في هذه الحياة الاقتصادية ، فعزاه مقال في « الضاد » إلى أنَّ الغرب قد حرمانا ما كان يجودُ به مُهاجرونا علينا ، وإلى أنَّ مواسم الأرض لا تكادُ تُسدُّ ما يترتبُ عليها من أعشار وضرائب ، ولم يبقَ أماننا إلاَّ الصناعة والتجارة ، فيجب أنَّ نهضَ بهما إلى أن تنتعش الزراعة من جديد^(١٦١) .

٥ — وضع فخري البارودي أسساً لحل المشاكل الاقتصادية عن طريق ما أسماه «الميثاق الاقتصادي»، دعا فيه إلى تشجيع المنتجات الوطنية والاستغناء عن المنتجات الأجنبية، قُوبِلَ هذا الميثاق بانتقاد بعض الصحف، واتهم شاكر نعمت الشهباني صاحبه، بأنه وضع هذا الميثاق بهدف الدعاية الشخصية^(١٣٣).

٦ — وكان تطور سورية الاقتصادي، وأثر علم المالية في الحياة الاقتصادية، موضوعاً لكتاب عنوانه: «ضرورة الدخل في سورية»، نال عليه فريد الخاني شهادة الدكتوراه من معهد حقوق باريس، وقد علق أحد المحامين على هذا الكتاب^(١٣٤)، فأظهر مقدار التطور الذي جاء به قانون ضريبة الدخل، الذي هيأته الحكومة السورية سنة ١٩٣٨ م، إذ كان خطوة موزونة للقيام بإصلاح الأساس المالي. وأكد الكتاب «أن الإصلاح الجزئي لا يخرجنا من هذه الفوضى المالية، بل لا بُدَّ من إصلاح عام يتناول مجموع نظامنا المالي، كما فعلت الدول المجاورة، وقد نجحت في إصلاحها»^(١٣٥).

٧ — وكان «المعرض الصناعي» الذي أُقيم في دمشق في عام ١٩٢٩ م مظهراً من مظاهر التطور الاقتصادي الذي كانت الصحافة تدعو إلى تحقيقه. وقد أفاضت الصحف بمُختلف اتجاهاتها في الحديث عن هذا المعرض وأهميته ونتائجه. فقد أشادت جريدة «التقدم» في مقال بعنوان: «تاريخ الحياة الصناعية في سورية»^(١٣٦)، بهذا المعرض، وتنبأت بأنه سيكون له شأن كبير في حياتنا الصناعية، فهو أول خطوة إلى الأمام.

وعلق عون الله الإخلاصي عليه، فاعتبر التطور الصناعي دعامة من دعائم الاستقلال، وطالب بأن يُقام هذا المعرض في كل عام في بلد من البلاد السورية، ليكون حافزاً لأهلها، وربط بين التفوق الاقتصادي والقضايا السياسية، ورأى أن هذا التفوق يجعلنا نستغني عن الأجانب^(١٣٧).

٨ — تُعتبر «الشهباء» من أكثر الصحف الحلبية خوضاً في المواضيع الاقتصادية والاجتماعية، وفي مقالة بعنوان: «الوطنية»^(١٣٨) ذكر إلياس رباني أن الوطنية ظاهرة جديدة تدعو للتفاؤل، إذا سارت في طريق التعقل لا التطرف، يُعَدِّها العمل، لا الخطب والأقوال والتظاهرات، ثم التضحية، وتغليب المصلحة العامة، وتدعمها الأعمال الخيرية والمشاريع الاقتصادية، وثروات الوطن الاستثمارية ومرافقة الاقتصادية ورأس المال الوطني^(١٣٩).

٩ — وكما ربطَ عونَ الله الإخلاصَ بين الاقتصاد والسياسة ، فقد جعلَ إلياس عبد الله عاقل ، في مقالته : « الفُراتُ موردُ ثروتنا »^(١٧٩) ، السياسةَ أساساً للاقتصاد ، لكنه رأى أنَّ مُعظمَ الرُعماءِ السُوريين مُنْشَغَلُونَ عن المسائل الاقتصادية بالأُمور السياسية ، مع أنَّ الوضعَ السياسي ، مهما كان مُهماً يجب ألا يُنْسِينَا الحالة الاقتصادية^(١٨٠) .

ورأى عاقل ما رآه رباني قبل قليل ، أنَّ الأفعال لا الأقوال هي التي توطدُ الزعامة التي تعملُ للقضايا الوطنية ، واعتقدَ عاقل أنَّ على هذه الزعامة أن تُوحِدَ العملَ بالسياسة والاقتصاد معاً^(١٨١) .

وطالعنا عاقل بمقالةٍ أُخرى بعنوان : « الأزمة الخانقة »^(١٨٢) ، اعتقدَ فيها أنَّ تدارك هذه الأزمة ، بأنَّ يتفقَ أصحابُ المعامل على منع المُزاحمة ، وتحديد أسعار البيع على سعر معقول^(١٨٣) .

١٠ — وقد أثبتَ أغناطيوس سعد أنَّ أقربَ الوسائل لتفريج الأزمة الاقتصادية ، الرجوع إلى حياة الآباء والأجداد ، وما ألقوه من عيش بسيط ، يضمن لهم الراحة والسعادة ، طالما قد عجزَ أرباب السياسة والاقتصاد والاجتماع عن مُعالجتها^(١٨٤) .

وفي مقالةٍ تالية بعنوان : « الاقتصاد ، كيفية تربية الناشئة على أصوله ؟ »^(١٨٥) . أضافَ سعد وسيلةً أُخرى مُهمّة ، هي تربية الناشئة على حُسن تحصيل المال واستعماله وإنفاقه^(١٨٦) .

١١ — وأخيراً ، فمن الواضح أنَّه لم يكن لأي صحيفة حلبية وجهة نظر صريحة وعميقة في الاقتصاد الوطني ، فإنَّ أيّاً منها لم يرسم معالم للسياسة الاقتصادية الضرورية لتقدم الوطن وازدهاره ، وجل ما يُمكن أن نلاحظه انتقاد للأحوال الاقتصادية السيئة ، ودعوة إلى ترميم الاقتصاد ، أو إصلاحه . ولكن مع ظهور بشائر الاستقلال السياسي ، بدأت الصحافة الحلبية تخوضُ في موضوع دولة المُستقبل ، وتضعُ أسسَ الاستقلال الاقتصادي المنشود .

آ — عرّف محمد علي الكحال في مقالته : « استقلالنا والاستقلال »^(١٨٧) ، الاستقلال بأنَّه السيادة والعدل والمساواة والحرية والدفاع عن الوطن وبناء مجده . وفي ظل الاستقلال يُدعُ العقل ، وينشأ الخير والإيمان والعمل الصالح ، وتنطلق المعارف والأقلام ، و « تُصبحُ أموال الأُمّة ووارداتها وكنوزها واقتصادياتها بين أيديها ، تصرفُ فيها ، بما يُعليها عزيزة ، فنتمحي الامتيازات وسيطرتها ، وتبيدُ سلطة البنوك وشركات الاستعمار » .

وعاد الكحال في مقالةٍ أخرى بعنوان: «شيطان اثنان»^(١٧٨)، فتحدثَ عن سلاح الفرد والأُم في بناء الاستقلال، وهو القوة، والعلم النظري والعمل الصناعي، وذكرَ أنَّ هذا السلاح يجعلنا نستغني عن الغرب معرفةً وصناعةً واختراعاً، وأنَّه يتمُّ بتأجيل الكماليات وضغط النفقات وتخفيض الرواتب الكبيرة، وأخذَ نصفَ أرباح التجار والمُزارعين، وفرض ضرائب باسم المعارف والجيش، وتشجيع التبرعات والقروض عديمة الفائدة.

ب — وحدّد عبد الحميد الجابري في مقالته: «تكرير عظة»^(١٧٩) سبيل التحرر من هيمنة الدول الأخرى بأمرين: «أحدهما تقليل احتياجاتنا إليهم، الذي طمئِ علينا في كل مرافق حياتنا، وثانيهما إنتاجنا بعض ما يحتاجون إليه أو يرغبون به»^(١٨٠). أمّا الطريق إلى ذلك فيكون بالتخصص بالعلم والعمل، وتأليف الشركات الصناعية، وإعداد عمال مؤهلين لها، وبذلك تقوم الصناعة، وينتظم الاقتصاد^(١٨١).

ج — واعتقدَ صُبحي العُجيلي أنَّ الحصول على الاستقلال الاقتصادي، هو الوسيلة الفعّالة لاستكمال الاستقلال السياسي، ففي مقالته: «الاستقلال الاقتصادي»^(١٨٢)، اعترفَ بضعف الدخل القومي لسورية، ولكنَّه رأى أنَّه يُمكن تحقيق التوازن الاقتصادي بين الصادرات والواردات، ورفع مستوى المعيشة، واستغلال الموارد، وزيادة الإنتاج القومي، وتهيئة العمل للعاطلين، بإحياء الصناعات القائمة، وإيجاد صناعات جديدة، وحتى تنهض هذه الصناعات وتقوى على منافسة الصناعات الأجنبية، لا بُدَّ من التضحية، وإنفاق المجهود القومي الذي تدفعُ إليه النخوة الوطنية.

وتبعتها الاستقلال الاقتصادي تقعُ على أصحاب رؤوس الأموال، وعلى القادرين على إدارة الأعمال، فهُم القادرون على انتداب أهل الكفايات لتأسيس المصانع والمعامل، واجتذاب المُساهمين ورؤوس الأموال، وبذلك يقومُ في البلاد ما يكفي حاجتها من هذه المصانع والمعامل، التي تضمن عندئذ العمل والحياة لعشرات الألوف من الناس.

د — دعا محمد يحيى الهاشمي في مقالته: «حياة الفوضى وحياة النظام»^(١٨٣)، إلى دراسة المشاريع الاقتصادية، والتزود بالوعي الاقتصادي، لأنَّ كفاح الوطن كفاح اقتصادي أولاً، وهذا يتطلب منا أن ندع السياسة لأهلها، وأن نطبق النظام، ونضع حداً للفوضى، ونلتفت إلى الأمور الحيوية النافعة التي تُنعش البلاد، وتزيد ثروتها، وهي: مُحاربة الاحتكار، الاعتماد على

الأخصائيين وأرباب الكفاءات، الدعوة للديمقراطية، التعاون في الحكم، القضاء على مخلفات الإقطاع وحكم المتنفذين، تحقيق المساواة في المعاملة بين الناس، تحمل الموظفين المسؤولية والقضاء على الفوضى في المعاملات، زيادة الإنتاج، وضع حواجز جُمركية لتنشيط الأعمال الاقتصادية، بناء المدارس الصناعية والزراعية، التعاون مع الدول الأخرى، مع المحافظة على الاستقلال الاقتصادي.

هـ — أكد المحامي عبد السلام الترماني، في تعليقه على «إلغاء وزارة الإعاشة»^(١٨٤)، أن الاستقلال الصحيح لا يُبنى إلا على قواعد الاقتصاد، وأن على حكومة الاستقلال أن تضع سياسة اقتصادية ثابتة، تقوم على ما قرره علماء الاقتصاد الحديث، الذين جعلوا «مصلحة المجموعة فوق مصلحة الفرد»، وعلى إحصاء فني يقوم به متخصصون، للإنتاج والاستهلاك والفائض، ثم تقييد الاستيراد والتصدير على أساسه، لا على أساس مصلحة نفر من التجار والمتمولين.

و — و «على هامش المؤتمرات التي عُقدت وستُعقد»^(١٨٥)، لدرس ومعالجة قضايا البلاد في عهد الاستقلال، لفت محمد فهمي الحفار نظر الحكومة إلى ضرورة أن يكون للدولة سياسة مُستقرة، ومناهج ثابتة تسير عليها، وأن تُقرر إزالة الأوضاع التي اقتضتها ظروف الحرب كوزارة الإعاشة ومصلحة الميرة^(١٨٦).

ز — أما على صعيد المؤتمرات العالمية، فقد علّق محمد علي الكحال، في مقالته: «وهذه من أثرها كذلك»^(١٨٧)، على دعوة وفود عربية إلى مؤتمر السلم في سان فرانسيسكو، مُحددًا للمؤتمرين أركان السلم التي يجب أن يُقروها، وهي: القضاء على الجشع الاستعماري السياسي والاقتصادي، ومنح الأمم حُرّيتها، وعدم تقييدها بمعاهدات تمس سيادتها، تنفيذًا لميثاق الأطلسطي والحريات الأربع، ونزع السلاح، إلّا فيما يتعلق بالجمعية الدولية للدفاع عن الأمن العالمي، ونشر القيم الأخلاقية والروحية، وإيجاد لغة عالمية، يتكلمها الناس، بجانب لغتهم القومية.

إنّ نظرة ثلّقيها على مُجمل هذه النماذج للمقالات التي نشرتها الصحافة الحلبية عن القضايا الاقتصادية، ثلّفتنا إلى النواحي التالية:

- ١ — الاعتراف بشلل الحياة الاقتصادية في عهد الانتداب، وفي الوقت نفسه التفاؤل بالمستقبل الاقتصادي للبلاد.
- ٢ — الدعوة إلى إصلاح عام يشمل الأساس المالي والاقتصادي.
- ٣ — أهمية النواحي الاقتصادية وعلم الاقتصاد الحديث في إصلاح الأوضاع.
- ٤ — التركيز على موضوع الجمارك يُبرز أهمية حلب تجارياً، والتركيز على موقع حلب وطبيعة سُكانها، يُبرز أهميتها الاقتصادية.
- ٥ — أسباب التدهور الاقتصادي، إمّا خارجية: الانتداب، الانكيز، الحكومات، الغرب، أو داخلية: الجمارك، الضرائب والرُسوم، المصارف، أو طبيعية: القحط والجفاف.
- ٦ — الربط بين السياسة والاقتصاد، وبين الاقتصاد والوطنية والأخلاق، وبين الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي.
- ٧ — بعضهم طالب بالاهتمام بالاقتصاد مُنفصلاً عن السياسة، بل جعله مُقدماً عليها.
- ٨ — الاقتصاد يقوم على الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال، وعلى المعامل والشركات الخاصة، وعلى الثروات الطبيعية.
- ٩ — الاستقلال الاقتصادي يعني الاستغناء عن الحاجة إلى الغرب، وقيام اكتفاء اقتصادي.
- ١٠ — ظهر بُعد إنساني للاستقلال الاقتصادي.
- ١١ — لا بُدَّ في سبيل الاستقلال الاقتصادي من العمل والتضحية، والاهتمام بالنواحي العملية التطبيقية في العلوم الاقتصادية، وبالتعليم المهني والصناعي، وبالتخصص، وبالتربية والوعي الاقتصادي، والقضاء على البطالة، ولا بُدَّ من البساطة والاستغناء عن الكماليات.
- ١٢ — كانت الدعوة إلى الاهتمام بالصناعة أكثر وضوحاً، وكان المعرض الصناعي مظهراً لها.
- ١٣ — تناولت المقالات مُختلفَ الجوانب والمظاهر الاقتصادية، ولكن دون عمق.
- ١٤ — لا تدلُّ هذه المقالات على حدوث صراع اجتماعي، مُرتبط بالظروف الاقتصادية السائدة، أو مُتفاعل معها، فيما عدا بعض المقالات التي طالبت بأن ينتهي دور

الإقطاع في عهد الاستقلال، ولكن لا يبدو أنَّ أصحاب هذه المقالات من أنصار مذاهب اشتراكية معينة، بل كان الإقطاع عندهم مُجرد إقطاع سياسي.

قبل أن نتجاوز عهد الانتداب، وننتقل إلى المسألة التالية، لا بدُّ من إبداء بعض الملاحظات العامة:

١ — المواقف من الانتداب لم تكن مواقف ثابتة، بل متعددة مُتداخلة، لكن لها خطأ عاماً، فمن يُؤيد الانتداب لا يُؤيده تأييداً مُطلقاً وفي كل القضايا المُتعلقة به، ومن يُعارضه لا يُعارضه في كل القضايا أيضاً، وقد تنتقل الصحيفة الواحدة من موقع إلى موقع حسب القضية التي تُعالجها، كذلك قد تتقلب مواقفها من القضية الواحدة.

٢ — جزء من هذه المواقف له علاقة بسياسة المندوب الفرنسي.

٣ — كثير من النقد لعهد الانتداب كان مُنصباً على سياسة الحكومات، يُحملها مسؤولية الأخطاء، لا على الانتداب نفسه.

٤ — المواقف من الانتداب تأثرت بالعلاقات التاريخية والسياسية بين فرنسا والعرب، وبموقف فرنسا من الشيوعية والنازية، وبموقفها من قضايا مُتعددة أخرى، منها موقفها من مُعاهدة عام ١٩٣٦ م، وبالعلاقة بين الانتداب والكتلة الوطنية، كما تأثرت أحياناً بالنزعات الطائفية، وبالمواقف الشخصية والسياسية لبعض السياسيين، وبالموقف من الحكم الفيصلي.

٥ — تركزت المواقف من الانتداب حول القضايا الدستورية والإدارية، وموضوع اللا مركزية، وقضية الشركات الأجنبية، والأحوال الاقتصادية والاجتماعية، وسياسة الانتداب الداخلية والخارجية.

٦ — كانت لهذه المواقف مظاهر أخلاقية اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وحضارية. وقد استوعبتها النزعة الوطنية.

٧ — لم يحتل الانتداب على لبنان حيزاً كبيراً، على اعتبار ان الانتداب في سورية ولبنان واحد.

٨ — تركّز الاتجاه المؤيد للانتداب في «الشعلة والأمة والصاعقة والشهباء»، والمُعتدل في «الأهالي والتقدم»، والمُعارض في «الجهاد والحديث والجامعة الإسلامية

والنذير» .

٩ — الاتجاه المُعارض للانتداب كان قوياً، والاتجاه المؤيد لم يكن يُستهانُ به، بينما الاتجاهات المُعتدلة كانت ضعيفة، لكنها كانت تقوى حينَ يميلُ الاتجاهان السابقان إلى الاعتدال والمُرونة، وحدثَ هذا غالباً بعد فشل الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥ م، وقبلَ نُشوب الحرب العالمية الثانية. قبل الثورة كانت المواقف تميلُ إلى التطرف، وبعد نُشوب الحرب أصبحت المواقف تميلُ إلى التقلب والتناقض .

■ هوامش الفصل الرابع :

- (١) «الراوي» : ١٢/١ (١٩٣٩/٧/٩ م) : ٨ ، ١ .
- (٢) م . س : ٨ ، ١ .
- (٣) «الضاد» : ٢/١ (شباط عام ١٩٣١ م) : ٥٠ — ٥٢ .
وهو قائد شرطة حلب، وكان قد عُيِّنَ في أول عهد الانتداب قائمقاماً على أنطاكية، فساعده على ضرب الثائرين ضد فرنسا، وكان ميالاً لثاج الدين الحسيني .
- (٤) «الشعلة» : ٦/١ (كانون الأول عام ١٩٢٠ م) : ٢٣٣ .
- (٥) «الشهباء» : ٤/١٤ (نيسان عام ١٩٣٩ م) : ١٨٨ — ١٨٩ .
- (٦) «الشهباء» : ٥/١٤ (أيار عام ١٩٣٩ م) : ١٩٣ — ١٩٦ .
- (٧) «الشهباء» : ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م) : ٣ .
- (٨) «الجامعة الإسلامية» : ٢٣/٢ (٩/٢٧/١٩٣٠ م) : ٢ .
- (٩) «الشهباء» : ٢/١٥ (شباط عام ١٩٤٠ م) : ٧٥ .
- (١٠) «الشعلة» : ٣/١ (أيلول عام ١٩٢٠ م) : ١١٣ .
- (١١) م . س : ١٠٠ — ١٠٧ .
- (١٢) م . س : ١٠٠ — ١٠٣ .
- (١٣) «الشعلة» : ٤/١ (تشرين الأول عام ١٩٢٠ م) : ١٢٣ — ١٣٠ .
- (١٤) م . س : ١٢٤ .
- (١٥) م . س : ١٣٠ .
- (١٦) «التقدم» : (٧/٢٦/١٩٢٠ م)، و «الشعلة» : ١/٢ (آب عام ١٩٢١ م) : ٧١ — ٧٣ .
- (١٧) م . س : ٧٢ — ٧٣ .
- (١٨) م . س : ٨١ — ٨٤ .
- (١٩) م . س : ٨٢ .
- (٢٠) م . س : ٨٣ .

- (٢١) م. س: ٦٨ — ٧١ .
- (٢٢) م. س: ٦٨ .
- (٢٣) م. س: ٧٠ — ٧١ .
- (٢٤) «الشعلة»: ١/٢ (آب عام ١٩٢٠م): ٥٧ — ٦٠ .
- (٢٥) م. س: ٦٢ — ٦٤ .
- (٢٦) م. س: ٦٢ — ٦٣ .
- (٢٧) م. س: ٦٩ — ٧١ .
- (٢٨) م. س: ٧٠ .
- (٢٩) «الشعلة»: ١/١٢ (حُريان عام ١٩٢١م): ٤٥٠ .
- (٣٠) «التقدم»: ٢٢/٣١٣٣ (٤/٥/١٩٢٩م): ١ .
- (٣١) «التقدم»: ٢٤/٤٠٣٢ (٢٧/١٢/١٩٣٢م)، والأعداد السابقة .
- (٣٢) «الضاد»: ١/٤ (نيسان عام ١٩٣٣م): ١٤٤ — ١٤٦ .
- (٣٣) م. س: ١٤٦ .
- (٣٤) «التقدم»: ٢٢/٣١٥٢ (٤/٦/١٩٢٩م): ١ .
- (٣٥) «التقدم»: ٢٢/٣١٢٤ (٢٣/٤/١٩٢٩م): ١ .
- (٣٦) «التقدم»: ٢٢/٣١٢٥ (٢٤/٤/١٩٢٩م): ٣ .
- (٣٧) «التقدم»: ٢٢/٣١٣٢ (٣/٥/١٩٢٩م): ١ — ٢ .
- (٣٨) «التقدم»: ٢٢/٣١٢٦ (٢٥/٤/١٩٢٩م): ١ .
- (٣٩) «التقدم»: ٢٢/٣١٤٥ (٢٣/٥/١٩٢٩م): ١ .
- (٤٠) «التقدم»: ٢٢/٣١٤٧ (٢٥/٥/١٩٢٩م): ١ .
- (٤١) «التقدم»: ٢٢/٣١٥٠ (٣١/٥/١٩٢٩م): ١ .
- (٤٢) «التقدم»: ١٨/٢٢٨٣ (١٠/١١/١٩٢٥م): ١ .
- (٤٣) «النهضة»: ٧/٦٤٩ (٢٧/١٠/١٩٢٥م): ٢ .
- (٤٤) «الميثاق»: ١/٧٩ (٨/٢/١٩٢٦م): ١ — ٣ .
- (٤٥) «سُوربة الشمالية»: ٤/٢٢٢ (٢٢/١/١٩٢٥م):
- (٤٦) م. س: ٢ .
- (٤٧) «الجهاد»: ١١/٥٤١ (١٧/١/١٩٣٨م): ١ .
- (٤٨) «الميثاق»: ١/٧٩ (٨/٢/١٩٢٦م): ١ .
- (٤٩) «الراوي»: ١/١٢ (٩/٧/١٩٣٩م): ٨ .
- (٥٠) «الأهالي»: ٢/١٨١ (٣١/٧/١٩٣٠م): ١ .
- (٥١) «الأهالي»: ٢/١٧٤ (١٥/٧/١٩٣٠م): ١ .
- (٥٢) «الأهالي»: ٢/١٧٥ (١٧/٧/١٩٣٠م): ١ .

- (٥٣) «الأهالي»: ١٧٦/٢ : ١٩٣٠/٧/١٩ (م): ١.
- (٥٤) «الأهالي»: ١٦٩/٢ : ١٩٣٠/٧/٤ (م): ١.
- (٥٥) «الأهالي»: ٣/١ : ١٩٢٨/٤/٢٣ (م): ١ — ٢.
- (٥٦) «الأهالي»: ١٦٧/٢ : ١٩٣٠/٦/٢٥ (م): ١ — ٤.
- (٥٧) م. س: ٢.
- (٥٨) م. س: ٣.
- (٥٩) في أحد الصدمات التي جرت في باب الجنان، أوقف قائد الحرس نادر الساطي، ولم يُخرج عنه إلا بتدخل الوزير عبد الرحمن الكيالي. «الشهباء»: ١١/١١ (آذار عام ١٩٣٧ م): ٤٧٤.
- (٦٠) «الجهاد»: ٥٨٤/١١ : ١٩٣٨/٥/٥ (م): ١.
- (٦١) م. س: ١ — ٤.
- (٦٢) م. س: ١.
- (٦٣) «الوقت»: ٤٧٢/٨ : ١٩٣٢/٩/١١ (م): ١.
- (٦٤) «الجامعة الإسلامية»: ٣١/٦ : ١٩٣٤/٥/٢٨ (م): ٣.
- (٦٥) «عل كفلك»: ١٩/١ : ١٩٢٨/١/٣٠ (م).
- (٦٦) «الأهالي»: ١٧٠/٢ : ١٩٣٠/٧/٦ (م): ٢.
- (٦٧) «الجهاد»: ٣٣/٤ : ١٩٣٠/٩/١٧ (م): ١٠.
- (٦٨) «الجهاد»: ٣٤/٤ : ١٩٣٠/١٠/١ (م): ٥.
- (٦٩) «الجهاد»: ٦٣/٥ : ١٩٣١/١٢/٥ (م): ١٣٠.
- (٧٠) من حديث مع أحمد قنبر صاحب «النذير» في منزله بحلب في ١٩/٧/١٩٨٥ م.
- (٧١) «الجهاد العربي»: ١/١ : ١٩٤٦/٣/٢٦ (م): ٢.
- (٧٢) «الجهاد العربي»: ٣/١ : ١٩٤٦/٣/٢٨ (م): ١.
- (٧٣) «الجهاد العربي»: ٤/١ : ١٩٤٦/٣/٢٩ (م): ١، ٤.
- (٧٤) «الجهاد العربي»: ١٠/١ : ١٩٤٦/٤/٧ (م): ١.
- (٧٥) «الراوي»: ١٢/١ : ١٩٣٩/٧/٩ (م).
- (٧٦) «الجهاد»: ٣٣/٤ : ١٩٣٠/٩/١٧ (م).
- (٧٧) «الجهاد»: ٥٣٦/١١ : ١٩٣٨/١/٥ (م): ٢.
- (٧٨) «الجهاد العربي»: ٨/١ : ١٩٤٦/٤/٣ (م): ١، ٤.
- (٧٩) «الأهالي»: ٥١/١ : ١٩٢٨/٩/٢٥ (م): ١.
- (٨٠) «الأهالي»: ١٦٧/٢ : ١٩٣٠/٦/٢٥ (م): ٢.
- (٨١) «الأهالي»: ١٧٠/٢ : ١٩٣٠/٧/٦ (م): ٢.
- (٨٢) «التقدم»: ٣١٣٠/٢٢ : ١٩٢٩/٥/١ (م): ١.
- (٨٣) «النهضة»: ٦١٤/٧ : ١٩٢٥/٨/١ (م): ١.

- (٨٤) «التقديم» : ٤٠٢٧/٢٤ (١٥/١٢/١٩٣٢م) : ١ .
- (٨٥) «الأهالي» : ٢٢٢/٢ (٩/١٢/١٩٣٠م) : ٤ .
- (٨٦) «الأهالي» : ٢٢٤/٢ (١٤/١٢/١٩٣٠م) : ٢ .
- (٨٧) «الشعلة» : ١١/١ (أيار عام ١٩٢١م) : ٤٣١ .
- (٨٨) «الجهاد» : ٦٥١/١٢ (١٢/١٠/١٩٣٨م) : ١ .
- (٨٩) «الجهاد» : ٨١/٦ (٤/١٢/١٩٣٢م) : ١٠ — ١١ .
- (٩٠) م . س .
- (٩١) «الجامعة الإسلامية» : ٤٢/٦ (١١/٢/١٩٣٥م) .
- (٩٢) من حديث مع أحمد قنبر صاحب «النذير» في منزله بحلب في ٩/٧/١٩٨٥م .
- (٩٣) «الأهالي» : ٤/١ (٣/٦/١٩٢٨م) : ١ .
- (٩٤) «الأهالي» : ٣٢/١ (١١/٨/١٩٢٨م) : ١ .
- (٩٥) «الأهالي» : ١٧١/٢ (٩/٧/١٩٣٠م) : ٣ .
- (٩٦) «الاتحاد» : ١٦٩/٤ (٤/٣/١٩٣١م) : ١ .
- (٩٧) «الأهالي» : ٤٩/١ (٢١/٩/١٩٢٨م) : ١ .
- (٩٨) «الجهاد» : ١٣٠٥/١٨ (٨/٩/١٩٤٤م) : ١ — ٢ .
- (٩٩) «الجهاد» : ١٤١٨/١٩ (٢٠/١٠/١٩٤٥م) .
- (١٠٠) «النهضة» : مُلحق ٣٩٠٧ (٢٩/٦/١٩٤٥م) : ١ .
- (١٠١) «النهضة» : ٣٩٠٨/٢٦ (٣/٧/١٩٤٥م) : ١ .
- (١٠٢) «البيد السوري» : ١٩٠١/٢٦ (٢/٧/١٩٤٥م) : ٥ .
- (١٠٣) م . س : ٤ .
- (١٠٤) م . س : ٢ .
- (١٠٥) «الحديث» : ٥/١٩ — ٦ (أيار وخزيران عام ١٩٤٥م) : ١٨٨ — ١٨٩ .
- (١٠٦) م . س : ١٩٢ .
- (١٠٧) م . س : ١٨٧ — ١٨٨ .
- (١٠٨) م . س : ١٨٩ — ١٩٠ .
- (١٠٩) «سُوربة الشمالية» : ٢١٦/٤ (٢٤/١٢/١٩٢٤م) .
- (١١٠) «سُوربة الشمالية» : ٢٢٢/٤ (٢٢/١/١٩٢٥م) : ١ .
- (١١١) «الأهالي» : ١٢/١ (٢٦/٦/١٩٢٨م) : ٣ .
- (١١٢) «الأهالي» : ١٣/١ (٢٨/٦/١٩٢٨م) : ٢ — ٣ .
- (١١٣) «الجهاد» : ٥٤١/١١ (١٧/١/١٩٣٨م) : ١ — ٤ .
- (١١٤) «الجهاد» : ٥٨١/١١ (٢٧/٤/١٩٣٨م) .
- (١١٥) «الجهاد» : ١٤١٩/١٦ (٢٢/١٠/١٩٤٥م) .

- (١١٦) «النهضة»: ٦٤٩/٧ : ١٠/٢٧ (١٩٢٥ م): ١.
- (١١٧) «النهضة»: ٣٩٥٠/٢٦ : ٢/١ (١٩٤٦ م): ١.
- (١١٨) «الجامعة الإسلامية»: ٣٩/٦ : ١١/٢٤ (١٩٣٤ م): ٣ — ٥.
- (١١٩) «التقدم»: ٣١٥١/٢٢ : ٦/١ (١٩٢٩ م): ١.
- (١٢٠) «الحديث»: ٥/١٩ : ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٥ م): ٢٢٩ — ٢٣١.
- (١٢١) م. س: ٢٢٧ — ٢٢٩.
- (١٢٢) وزير فرنسي وحاكم عام للجزائر، عاهدت إليه فرنسا وبريطانيا في عام ١٩١٦ م، خلع ملك اليونان قسطنطين. بعد الحرب العالمية الأولى كان رئيساً لمجلس إدارة قناة السويس، فأوقد في مهمة إلى سورية ولبنان.
- (١٢٣) «الحديث»: ٥/١٩ : ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٥ م): ٢٢٨.
- (١٢٤) «الجهاد»: ١٤٣٤/١٩ : ١/٢٥ (١٩٤٦ م).
- (١٢٥) «الجامعة الإسلامية»: ٢٩/٢ : ٣/١ (١٩٣١ م): ٧.
- (١٢٦) «الجهاد»: ٣٣/٤ : ٩/١٧ (١٩٣٠ م).
- (١٢٧) «الجهاد»: ٩٢٦/١٤ : ١٠/١٦ (١٩٤٠ م): ١.
- (١٢٨) «الجهاد»: ٩١٢/١٤ : ٩/٢٠ (١٩٤٠ م): ١.
- (١٢٩) «الجهاد»: ٩١٣/١٤ : ٩/٢٢ (١٩٤٠ م): ١.
- (١٣٠) «الكلمة»: ١١/١٥ — ١٢ (تشرين الثاني وكانون الأول عام ١٩٤٠ م): ٣١٩ — ٣٢٣.
- (١٣١) «الوقت»: ٢٦٠٤/١٩ : ٧/٩ (١٩٤٣ م): ١.
- (١٣٢) «الحديث»: ٥/١٩ : ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٥ م): ١٩٢ — ٢٠٤.
- (١٣٣) «الجهاد»: ١٣٠٥/١٨ : ٩/٨ (١٩٤٤ م): ١ — ٢.
- (١٣٤) «الراوي»: ١٢/١ : ٧/٩ (١٩٣٩ م): ٧.
- (١٣٥) «الأهالي»: ١٧٠/٢ : ٧/٦ (١٩٣٠ م): ١.
- (١٣٦) «الأهالي»: ١٧٢/٢ : ٧/١٢ (١٩٣٠ م): ١.
- (١٣٧) «الحديث»: ٣/١٢ : آذار عام ١٩٣٨ م): ٢٦٠.
- (١٣٨) «الحديث»: ٥/١٩ : ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٥ م): ١٩٠.
- (١٣٩) «الجامعة الإسلامية»: ٣٩/٦ : ١١/٢٤ (١٩٣٤ م): ١٦.
- (١٤٠) م. س: ١٧.
- (١٤١) «الجهاد»: ٥٣٩/١١ : ١/١٢ (١٩٣٨ م): ١.
- (١٤٢) «الجهاد»: ٥٧٨/١١ : ٤/٢٠ (١٩٣٨ م): ١.
- (١٤٣) «الضاد»: ٢/٦ : شباط عام ١٩٣٦ م): ٤٩ — ٥٢.
- (١٤٤) م. س: ٥٠.
- (١٤٥) «الضاد»: ٨/٦ : (تشرين الأول عام ١٩٣٦ م).
- (١٤٦) «الشهباء»: ٥/١١ : ٦ (أيلول وتشرين أول عام ١٩٣٦ م): ٢٣٠ — ٢٣٢.

- (١٤٧) «الجهاد»: ١٢/٦٦٠ (١١/٢/١٩٣٨ م): ١.
- (١٤٨) «الأهالي»: ١٢/١ (٦/٢٦/١٩٢٨ م).
- (١٤٩) «الأهالي»: ١٥/١ (٧/٣/١٩٢٨ م).
- (١٥٠) «الأهالي»: ٢٠/١ (٧/١٥/١٩٢٨ م): ١.
- (١٥١) «الأهالي»: ٢١/١ (٧/١٧/١٩٢٨ م): ١.
- (١٥٢) «الأهالي»: ٢٨/١ (٨/٢/١٩٢٨ م).
- (١٥٣) «الأهالي»: ٢٤/١ (٧/٢٤/١٩٢٨ م): ٤.
- (١٥٤) «الأهالي»: ٢٧/١ (٧/٣١/١٩٢٨ م): ٣.
- (١٥٥) «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٥١ — ٥٥.
- (١٥٦) «الشعلة»: ٥/١ (تشرين الثاني عام ١٩٢٦ م): ١٨٤ — ١٨٧.
- (١٥٧) م. س: ١٨٥.
- (١٥٨) «الشهباء»: ٧/٩ (تشرين الثاني عام ١٩٣٤ م): ٢٣٩ — ٢٤١.
- (١٥٩) م. س: ٢٤٠ — ٢٤١.
- (١٦٠) «الضاد»: ٣/١ (آذار عام ١٩٣١ م): ٩٧ — ٩٩.
- (١٦١) م. س: ٩٨ — ٩٩.
- (١٦٢) «الأهالي»: ٢٠٤/٢ (١٠/٧/١٩٣٠ م): ٢.
- (١٦٣) «الحديث»: ٣/١٤ (آذار عام ١٩٤٠ م): ٢١٣ — ٢١٧.
- (١٦٤) م. س: ٢١٦ — ٢١٧.
- (١٦٥) «التقزم»: ٣١٢٢/٢٢ (٤/١٩/١٩٢٩ م): ١.
- (١٦٦) «الاعتصام»: ٤/١ (ربيع الثاني عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ١٦٧ — ١٧٠.
- (١٦٧) «الشهباء»: ٧/٨ (تشرين الثاني عام ١٩٣٣ م): ٢٤٩ — ٢٥٢.
- (١٦٨) م. س: ٢٥٠ — ٢٥٢.
- (١٦٩) م. س: ٢٥٣ — ٢٥٦.
- (١٧٠) م. س: ٢٥٣.
- (١٧١) م. س: ٢٥٦.
- (١٧٢) «الشهباء»: ١٢/٨ (نيسان عام ١٩٣٤ م): ٥٠٤ — ٥٠٨.
- (١٧٣) م. س: ٥٠٨.
- (١٧٤) «الشهباء»: ٤/١٠ (آب عام ١٩٣٥ م).
- (١٧٥) «الشهباء»: ١٠/٥ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٥ م): ٢٠٢ — ٢٠٩.
- (١٧٦) م. س: ٢٠٢.
- (١٧٧) «الجامعة الإسلامية»: ١٦/١٥١ — ١٥٤ (٨/١٦/١٩٤٤ م): ٨٧ — ٨٨.
- (١٧٨) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٧١ — ١٧٤ (٢/١٣/١٩٤٥ م): ٢٣.

- (١٧٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٥٤ / ١٦ — ١٥٤ / ١٦ (١٩٤٤/٨/١٦) م: ٨٩ — ٩٠.
- (١٨٠) م. س: ٨٩.
- (١٨١) م. س: ٩٠.
- (١٨٢) «الضاد»: ٩ / ١٦ — ١٠ (أيلول وتشرين أول عام ١٩٤٦ م): ٢٩٨ — ٣٠١.
- (١٨٣) «البريد السوري»: ١٩٠١ / ٢٦ (١٩٤٥/٧/٢) م: ٧، ٢.
- (١٨٤) «الجهاد العربي»: ٢ / ١ (١٩٤٦/٣/٢٧) م: ١.
- (١٨٥) «الجهاد»: ١٣٥١ / ١٨ (١٩٤٥/٤/٢٧) م: ٤، ١.
- (١٨٦) م. س: ١.
- (١٨٧) «الجامعة الإسلامية»: ١٨٣ / ١٧ — ١٨٥ / ١٢ (١٩٤٥/٥/١٢) م: ٧١.

الفصل الخامس

المسألة الحزبية

لسنا هنا بصدد تفصيل البحث في نشوء الأحزاب السياسية في سورية، فذلك سوف يخرج بنا عن إطار البحث، وهذا الموضوع — على كل حال — قد تناولته الكتب الكثيرة التي تبحث في الأحزاب السورية، وتوزع في معظم الكتب التي تبحث في الحياة السياسية في سورية. ولكن من الضرورة بمكان الإشارة إلى الأحزاب التي كان لها دور على مسرح السياسة في عهد الانتداب، ذلك لأن هذه الأحزاب قد أثرت بشكل أو بآخر على الصراع السياسي الدائر على صفحات الصحف، بل لا يمكن للمرء أن يتجاهل الدور الذي لعبته في إثارة إثارة التفاعل السياسي داخل المجتمع السوري، وبالتالي المساهمة في صنع الأحداث وتوجيهها.

١ — ساهمت فترة الحكم الفيصلي (١٩١٨ — ١٩٢٠ م) في ظهور عدة أحزاب سياسية، منها «حزب الاستقلال العربي»، وهو امتداد لحزب «العربية الفتاة» السري، وقد أنشأ فروعاً له في سورية والعراق، وتفرع عنه فيما بعد حزب «التقدم» كمظهر برلماني «للعربية الفتاة» و «الاستقلال». وفي مواجهة هذا الحزب قامت جبهة برلمانية، تضم ثلاثين نائباً من الإقطاعيين في المؤتمر السوري، بتشكيل «الحزب الديمقراطي». كما انشقت عن العربية الفتاة مجموعة شكلت «الحزب الوطني السوري».

تشتت هذه الأحزاب في عهد الانتداب، وتوزعت جهود أعضائها المؤمنين بالفكرة العربية، العاملين لإقامة دولة عربية واحدة، «وكانوا الكثرة الغالبة على المسرح العام»^(١).

٢ — في بداية عهد الانتداب ظهر عدد كبير من الأحزاب الضعيفة، التي لم تُعمر على الساحة السياسية، وسرعان ما تلاشت. من هذه الأحزاب «حزب الترقى السوري»، الذي

تأسَّسَ في حلب رسمياً عام ١٩٢٣ م، وأصدَرَ في ٩/١١/١٩٢٣ م صحيفة ناطقة باسمه، هي جريدة «الترقي السوري»، كان بهاء الدين الكاتب صاحب امتيازها، ومحمد طاهر سماقية رئيس تحريرها. ويبدو أنَّ هذا الحزب قد تشكلت نواته الأولى في بداية عهد الانتداب، «ففي عام ١٩٢٠ م شكَّل طاهر سماقية، وبهاء الدين الكاتب، مع أمين ميسر، وتوفيق غريب، وشافع أبي ريشة، ومحمد التنبّي، وزكي ميسر، وسامي ناقوز، كتلة تعملُ لبعث القومية العربية، ومناهضة الطغيان، في جو من السرية، وقرروا إصدار جريدة تعملُ لذلك»^(٢).

لكنَّ هذا الحزب توقفَ سريعاً، دونَ أن يترك أثراً على الساحة السياسية، وانفطرَ عقد جريدته، بعد أعداد قليلة، لكنَّ صاحبي هذه الجريدة كانا من الصحفيين الذين تقلبت ميولهم السياسية، فقد أصدَرَ سماقية جريدة «الوقت»، ورأينا الكاتب في بداية عهد الانتداب رئيساً لنا؛ يسعى للتقارب مع الانتدابيين، ثم رأيناهُ فيما بعد يُتهم بالدعاية للأتراك.

وفي الوقت نفسه تشكَّل في دمشق حوالي عام ١٩٢٤ م حزب يدعو للوحدة السورية، وكان إنشائه رداً على السياسة التقسيمية التي اتبعتها الانتداب في سورية، هو حزب «الوحدة»، ولم يستمر هذا الحزب طويلاً، إذ أنَّ السعي إلى وحدة الأجزاء السورية كان هدفاً عاماً لتيار سياسي، اشتركت في دعمه أحزاب متعددة، ودعت إليه صحف مختلفة، وقد لمسنا آثار هذا التيار فيما تحدثنا عنه في عهد الانتداب، من مواقف معارضة للا مركزية في سورية.

٣ — «الحزب الشيوعي السوري»: وهو من أقدم الأحزاب السورية، إذ ظَهَرَ نشاطه لأول مرة في عام ١٩٢٢ م^(٣)، ولكن بشكل محدود جداً، إلى أن تأسَّسَ رسمياً في لبنان عام ١٩٢٤ م تحت اسم «الحزب الشيوعي السوري — اللبناني»، وفي عام ١٩٢٥ م مارسَ نشاطه في بيروت بإصدار أولى صحفهِ، وهي جريدة «الإنسانية» (أومانيته) السرية، أصدرها يوسف يزبك تيمناً بصحيفة الحزب الشيوعي الفرنسي، إذ كان متأثراً به، ولم تصدر من الجريدة المذكورة سوى أعداد قليلة، وفي ١٠/١٢/١٩٢٥ م عقَّد الحزب مؤتمراً الأول، وانتخبَ لجنة مركزية من سبعة أعضاء، وأصدَرَ عام ١٩٣١ م نشرة خطية سرية هي «الفجر الأحمر»، وفي عام ١٩٣٢ م آلت قيادته إلى خالد بكداش^(٤)، وبدأ حينئذ يلقي دعماً للاتحاد السوفيتي، وصارَ تنظيمه يزداد قوة، رغم الكبت الذي عاناهُ، وحين استلمت «الجبهة الشعبية» دفة الحكم في فرنسا بين عامي (١٩٣٧ — ١٩٣٩ م) تحسَّن وضع الحزب في سورية^(٥)، حتى أنَّ

بعضهم اعتبر عام ١٩٣٧ م عام تأسيسه رسمياً وعلنياً^(٦)، غير أن نشاطه ما لبث أن تضاعف إثر الحظر الذي فرضَ عليه خلال الحرب العالمية الثانية، وبين عامي (١٩٤٣ — ١٩٤٧ م) عاش في جو من الحرية حين عقد مؤتمره الثاني في مطلع عام ١٩٤٤ م، وانقسم حينئذ إلى حزبين شيوعيين: حزب في سورية، أعيد انتخاب خالد بكداش رئيساً له، وحزب في لبنان، انتخب فرج الله الحلو لرئاسته^(٧)، وفي عام ١٩٤٧ م أصدر جريدة «صوت الشعب»، وهي جريدته العلنية الأولى^(٨)، لكنها لم تستمر طويلاً.

وبعدئذ مرت على الحزب فترات، تعرض فيها للحظر تارة، وتمتع بالحرية تارة أخرى، فقد اضطهد بين عامي (١٩٤٧ — ١٩٥٤ م)، وبعدئذ برز إلى الساحة السياسية في مرحلة حكم التجمع القومي، وأصدر جريدة «الثور» اليومية عام ١٩٥٥ م، التي ظلت تصدر إلى أن حظر نشاطه، فتوقفت عن الصدور مع إعلان الوحدة عام ١٩٥٨ م.

ويُعتبر الحزب «أول منظمة ماركسية — لينينية في المشرق العربي، ظهرت في فترة ما بين الحربين»^(٩). ولم يكن له صحف تنطق باسمه في حلب، ولم تر صحفاً تؤيده، أو تنشر مبادئه، أو تروجها، وعلى النقيض من ذلك، فإن حملة من العداء واجهته في الصحف الحلبية، وخصوصاً في الصحف ذات الاتجاه الديني، فد «الجهاد» شنت عليه حرباً شعواء، وحذرت من خطر انتشاره، ودعت السلطات إلى مكافحته، و «الجامعة الإسلامية» انبرت للتنديد بالمنشورات الشيوعية التي أُلصقت في حلب وبيروت في آن واحد، ودعت للثورة على سلطة البلاد وحكومتها، وحذرت الجريدة من خطر تغلغل الفكرة الشيوعية بين الناس، واتهمت الجمعيات الأرمنية في حلب بأنها وراء ذلك^(١٠).

وهذا ما فعلته عموماً الصحف المؤيدة لتيار الجامعة الإسلامية، إذ كان الاعتقاد السائد آنئذ، أن الشيوعيين يدعون إلى نبذ الدين كطريق لتقدم الشرق، أسوة بالغرب، وهذا الاعتقاد دفع مصطفى السباعي أحد زعماء جماعة «شباب محمد» إلى أن يرد في محاضرة له بعنوان: «أثر الشباب في نهضات الأمم» ألقاها في حمص صيف عام ١٩٣٦ م، قائلاً: «إن الغرب متدين، لأنه لم يعترف برؤوسيا الشيوعية التي تسعى إلى هدم الأديان»، واستشهد السباعي بإغلاق السلطات النازية معرضاً للدعاية اللا دينية، أقامه الحزب الشيوعي في برلين^(١١).

وكذلك كانت الصحف العائدة لطوائف أو جمعيات مسيحية تُحذر من الشيوعية، وترى

فيها عدواً يُهددُ الدين بالخطر؛ فمجلة «الكلمة» تحدثتْ عن انتشار الشيوعية في حلب انتشاراً مُخيفاً، وعن توزيع منشائر شيوعية، وعن اهتمام دائرة الأمن العام بالأمر، وتكبتها من إلقاء القبض على بعض الشيوعيين^(١٢)، و«رسالة العمال» الكاثوليكية نقلت عن مجلة «البشير» البيروتية طرق مكافحة الشيوعية التي انتشرت في كل قرية ومزرعة^(١٣)، ودعت إلى مُحاربة الشيوعية «بلاء الإنسانية الأعظم، وأكبر آفات المُجتمع في هذا العصر»، ورأت أن صدّها ورد شُرورها هو في يد الحكومة، والأغنياء ورجال الدين، وفي يد كل سُوري مُخلص^(١٤).

ويبدو أن حملة العداء للشيوعية في الصُحف الحلبية قد تصاعدت في الفترة التي تمتع فيها الحزب الشيوعي السُوري ببعض الانفراج، ومارسَ بعض النشاط، مُستفيداً من وصول «الجبهة الشعبية» إلى الحُكم في فرنسا (١٩٣٧ — ١٩٣٩ م)، نجدُ علامات واضحة على ذلك في الحملة على الشيوعية في المدارس، والْعُثور على أعداد من مجلة «الطليلة»^(١٥)، وعلى بعض المُؤلفات الشيوعية لدى بعض الطُلاب في مدرسة التجهيز، ففصلوا من المدرسة، وأُحيلوا إلى المُحاكمة^(١٦)، ونجد ذلك أيضاً في الحملة على الشيوعية في الكنائس، إذ جعلَ البطريرك مار أنطونيوس بطرس عريضة الشيوعية محور رسالته في مطلع صوم عام ١٩٣٨ م^(١٧)، ووصلت الحملة على الشيوعية إلى الصُحف، وأصبحت خطة لبعضها، كما فعل أغناطيوس سعد وهو يجعل كشف الشيوعية وبيان حقيقتها، منهجاً لمجلته «الشهباء» في عامها الثاني عشر^(١٨)، وكما فعلَ عبد الله بُوركي حلاق وهو يقفُ على أعتاب «المرحلة الثامنة» من مجلته^(١٩)، وكما فعلت «الأهالي» أيضاً.

حاول الشيوعيون في هذه الفترة التسلل إلى الصحافة الحلبية، وحاولوا الوصول إلى قيادة الحركة العمالية في حلب، إلا أن البورجوازية الوطنية التي كانت تُسيطرُ على الحياة السياسية آنئذٍ، وضعتْ كل ثقلها في تعطيل هذه المُحاولة، وقامت بدعم نقابات العمال القائمة آنئذٍ ورئيسها مُصطفى جلب، ووقفت مُعظم الصُحف الحلبية، ومنها «النذير» و«الجهاد» إلى جانب جلب، ضدَّ تحبسه من العمال الشيوعيين واليساريين، ودعمت مساعيه الهادفة إلى تنشيط الحركة النقابية، وتحسين الأجور، وتخفيض ساعات العمل، والحُصول على الضمانات الصحية والاجتماعية، التي لم تُطبق كاملة إلا حين صكَّر قانون العمل في عهد الاستقلال.

وهكذا امتصت البورجوازية الوطنية تلك الفورة الحماسية التي تسربت إلى الشباب في الثلاثينات، وكسبت تأييدهم، بدعمها لبعض المكاسب التي حصلوا عليها، مُؤجلة بذلك الصراع الاجتماعي إلى مرحلة تالية. وقد فسرت مقالة بعنوان: «الشباب السوري»^(٢١) واقع العمال آنذ بقولها: «أما الشيوعية فقد تستهوي المتحمسين من العمال، ولكنها لا تُرضيهم إلا إذا أدت إلى نُشوب الثورة، والثورة في هذه الظروف، وفي بيئة كبيئتنا الحاضرة، هي ضرب من ضروب الخيال».

موقف العداء من الشيوعية كحزب سُوري له تنظيماته وقواعده، يُقابله موقف العداء من الشيوعية كنظام عالمي، كما سنرى في الفصل التالي.

٤ — «حزب الشعب»: يعود تأسيسه إلى نيسان عام ١٩٢٥ م، حين قَدَمَ سراي خلفاً لويغاند، وسَمَحَ بإنشاء حزب سياسي باسم «حزب الشعب»، يقومُ برنامجه السياسي على المبادئ التالية:

١ — استقلال سُورية والاعتراف بسيادتها الوطنية وحقوقها في الحصول على حُكومة ديمقراطية.

٢ — توحيد سُورية لتضم كل الأقطار المشمولة بِحُدودها الطبيعية.

٣ — تربية الشعب تربية ديمقراطية.

٤ — الحصول على الحُرية الشخصية وحُرية الصحافة وحُرية الاجتماعات.

٥ — تشجيع المصنوعات الوطنية وإصلاح الحالة الاقتصادية.

٦ — توحيد التربية وتعميم التعليم الإجباري^(٢٢).

كان الحزب برئاسة عبد الرحمن الشهبندر، وكان فارس الخوري من أعضائه البارزين، وقد ضمَّ إلى صفوفه فوزي الغزي، إحسان الشريف، حسن الحكيم، سعيد حيدر، وما لبثَ الحزب أن أصبحت له فُرُوع في المُحافظات، واكتسب أهمية خاصة على الصعيد السياسي، وأنشأ صحيفة ناطقة باسمه هي «المُفيد»، وعُرفَ عنه اتصاله الوثيق بثوار جبل العرب، ومعارضته لحُكومة صُبحي بركات وسياستها المائلة للفرنسيين، ونتيجة هذا الخلاف دار صراع بين «المُفيد» يُؤيدها أحمد كرد علي وجريدته «المُقتبس» من جهة، وجريدة «الزمان» المؤيدة لبركات من جهة أخرى.

انتقل أمر هذا الصراع إلى صحافة حلب، فوُقت «الأهالي» و«التاج» في صف الحزب، وعارضته «على كيفك»، واحتدم الصراع خصوصاً أثناء انتخابات المجلس التأسيسي، التي دعت حكومة تاج الدين الحسني لإجرائها في ٢٤/٤/١٩٢٨ م، إذ شنت «على كيفك» هجوماً عنيفاً على عبد الرحمن الكيالي ومرشحي «حزب الشعب» و«جمعية حقوق الإنسان»، ودعت لانتخاب رجال الدين^(٢٣). وقد انتهت الانتخابات لصالح «حزب الشعب» و«الكتلة»، وكُلِّف فوزي الغزي برئاسة لجنة لوضع الدستور.

وعلى الرغم من أن سلطات الانتداب هي التي سمحت أصلاً بتأسيس الحزب، إلا أن خلافها معه، وما نجم عنه من أحداث مُستجدة، جعلها تُسارع إلى حله وملاحقة رجاله والتككيل بهم، وقد انضمَّ بعضهم إلى «الكتلة» كفارس الخوري، وإلى بعض الأحزاب الأخرى، ولجأ بعضهم إلى مصر والأردن، وهما منطقتا نفوذ انكليزي، مما أثار التساؤلات لدى بعض الناس عن مغزى هذا اللجوء. وعلى كل حال فإنَّ بعض الصحف السورية والحلبيّة ظلت على اتصال مع شخصيات الحزب، تُتابع خطواتهم وتستقصي أخبارهم، واشتركت في الإشادة بهم والترحيب بعودتهم إلى سورية، بعد صدور العفو عن المُجاهدين: عبد الرحمن الشهبندر، سلطان الأطرش، فاتح المرعشي، حسن الحكيم، سعيد جيدر وغيرهم^(٢٤)، في أعقاب توقيع مُعاهدة عام ١٩٣٦ م، إلا أنَّ ترحيب الصحافة بهم الآن، إنما باعتبارهم وطنيين، لا حزبيين، وقد رأينا حسن الحكيم بعدئذ، يتقدم بمشروع وحدة سورية الكبرى، وعلمنا أحدهم وهو إحسان الشريف محافظاً لحلب، ورأينا بعضهم أعضاء في «الكتلة الوطنية».

٥ - في الفترة بين عامي (١٩٢٨ - ١٩٣٤ م) نشطت الحركة الحزبية في سورية، إذ ظهَرَ في دمشق وحدها آنذ ما يزيد عن خمسة وعشرين حزباً، تلاشت جميعها بعد عام ١٩٣٤ م^(٢٥). وأهم هذه الأحزاب «حزب الأمة» الذي أوعزت سلطات الانتداب إلى أعوانها بإنشائه في دمشق، إثر انتخابات الجمعية التأسيسية عام ١٩٢٨ م، للوقوف في وجه «حزب الشعب». وهو يُخالف تجمع «الكتلة» الذي ظهَرَ حينئذ، وتحول فيما بعد إلى «الكتلة الوطنية»، ويختلف عنه، فالتجمع لم يكن له برنامج مُحدد وأهداف مرسومة، في حين كان لـ «حزب الأمة» تشكيلاته وأهدافه وبرنامجهُ المُستمد من الميثاق الوطني، ولم ترد في مبادئه مادة تعين شكل الحكم في البلاد، بل ترك الأمر إلى المجلس النيابي، ولكن هذا الأمر لم

يمنعه من تأييد الملكية، حين عُرضت فكرة الجمهورية في الجمعية التأسيسية، ولهذا أصبح الحزب معروفاً بمُناصرتِه للملكية. وكان للحزب صحيفتان هما «الأمة» و«المرصاد»، وضمَّ نخبة من الشخصيات الدمشقية، منهم أحمد راتب، الذي استقال فيما بعد لخلاف مع بعض الأعضاء، وما لبث الحزب أن تعرضَ الحركة تصدع داخلية، خرج على أثرها سعيد المحاسني وغيره من صفوفه، وقضت الظروف السياسية واضطهاد الحكومة له على صحيفته «المرصاد»، إلا أنه تماسك قليلاً، ليستمر فترة قصيرة في مطلع الثلاثينات.

كان الحزب في البداية من ألد أعداء «الكتلة»، وعلى صلة وثيقة بعبد الرحمن الشهبندر، إلا أن الظروف السياسية والأوضاع الداخلية في الحزب أبعدته عن الشهبندر، وجعلت بعض أعضائه يسيرُ به نحو الحياد، وبعضهم يبذلُ محاولة — لم تُفلح — في توحيده بالكتلة^(١٥).

٦ — وإلى جانب «حزب الأمة» يقوم «حزب المُجاهدين»، وعلى رأسه نسيب البكري. وهو كـ «حزب الأمة» قوي بأشخاصه، ويستمدُّ منهاجه من الميثاق الوطني، ولا يُحدد في دستوره شكل الحكم، ويتفق مع «حزب الأمة» أيضاً في توجهاته السياسية، وفي مُحاولاته التوحيدية مع «الكتلة»، ويأتي بعده من حيث اتساع تشكيلاته. وجل أعضائه من رجالات «حزب الشعب»، ولذلك نجد روابط «المُجاهدين» مع الشهبندر، ورجال «حزب الشعب» الذين انضموا إلى «الكتلة» وثيقة، وكذلك مع شاكر نعمت الشعباني، وحزبه «الوطني السوري»، وجريدته «الأهالي». ولكن إثر انتخابات الجمعية التأسيسية، انقطع جبلُ الود مع «الكتلة» بسبب الخلاف الذي نشبَ آنفً بين «المُجاهدين» و«الاستقاليين»^(١٦)، وبين «الاستقاليين» و«الكتلة»، فجريدة «الاستقلال» التي صدَّرت عام ١٩٢٨ م، كانت تُدافع عن «الاستقاليين»، وتنتقد «الكتلة»، وإزاء ذلك شرعت صُحف «الكتلة» تردُّ الصاع صاعين، فتهاجم «الاستقاليين»، وتتهمهم بطعن الاستقلال.

٧ — «حزب الميثاق»: حزبٌ محدود في تشكيلاته يتفقُ منهاجه مع منهاج «المُجاهدين»، لكنه يميلُ إلى الحياد، ولذا كانت علاقته وثيقة مع الشهبندر، حسنة مع الأحزاب الأخرى، ما عدا «حزب الإصلاح»، وقد رُئِس الحزب في حلب الدكتور عارف حكمت، وانصبت جهودُه على تحقيق فكرة الاتحاد، بالمُشاركة مع «الكتلة»^(١٧)، ولم نجد له

مشاركة فعّالة في الحركة السياسية في حلب، من خلال الصحافة، عدا إشارات عابرة إلى نشاطاته القليلة.

٨ — «حزب الإصلاح»: حزب مُعتدل يضمُّ عدداً من المُوظفين السابقين وأصحاب الثروة والعقار، شُكِّلَ بزعامة حقي العظم، ولعبَ دوراً كبيراً، وكادَ يصلُ إلى الحُكم، لولا أنَّ حاربتُهُ «الكتلة» والحُكومة معاً. لم يُنشئ صحيفه خاصة، بل اكتفى بالجزء الذي خصَّصه له راغب العثماني في صحيفته «الاستقلال»، ولذا تخفَّتْ صوته حين احتجبت الصحيفة. ارتبطَ — بالرغم من مبادئه الجمهورية — بائتلاف مع «الحزب الملكي» و«حزب الاتحاد الوطني»، ولكنَّ هذه الرابطة لم تستمر، خصوصاً بعد احتجاج «الاستقلال»^(٢٨).

٩ — «حزب الاتحاد الوطني»: شكَّله سعيد المحاسني بعد أن ترك «حزب الشعب»، وكانَ مُعظم أعضائه من المُحاميين، وهو شبيه بـ «حزب الإصلاح»، ارتبطَ بحلف معه: وعانى مثله من توقف جريدة «الاستقلال». تميزت مواقفُه بالعداء للحُكومة القائمة، وتُخصّصاً حين سنت في عام ١٩٣٠م قانون تصنيف المُحاميين، الذي أضرَّ بِمُعظم أعضاء الحزب^(٢٩)، واشترك حينئذ مع «الحزب الوطني السوري» في انتقاد هذا القانون.

١٠ — «الحزب الملكي»: يتكوَّن من تجمع يضمُّ أشخاصاً قلائل، على رأسهم عارف باشا الادلبي، يُؤيدون إعلان الملكية في سورية. انقلبَ الحزب على حليفه «الإصلاح والاتحاد»، ثم على صاحب «الاستقلال»، مما جعلَ التحالف بين الأحزاب الثلاثة يتضعضع.

١١ — «الحزب الوطني السوري»: كان شاكر نعمت الشعباني قد أسسَ في عام ١٩١٩م «الحزب الوطني الديمقراطي» في حلب، بغرض «مُحاربة الاستقرائية المُفرطة التي ظهَّرت في البلاد، على أثر قيام الحُكومة العربية فيها»، وأنشأ جريدة «الوطن» لتكون لسان حال الحزب، ومُروجة أفكاره^(٣٠). وفي كانون الثاني من عام ١٩٢٠م، حصَلَ اعتداء على منزل الشعباني وجريدته، تسَلَّم على أثره أمر الحُكومة بحل الحزب، وبتعطيل الجريدة، وقد اتهم الشعباني وقتها رجال الحُكومة الفيصلية في حلب بالوقوف وراء ما حصل^(٣١).

وفي عام ١٩٢٨م أسسَ الشعباني «الحزب الوطني السوري»، يقومُ على برنامج وزارة

الداماد أحمد نامي عام ١٩٢٦ م، الذي صادَقَ عليه دي جوفينيل^(٣٢). وفي ١٨/٤/١٩٢٨ م، أصدرَ جريدة في حلب، تنطقُ بلسان حزبه الجديد وهي «الأهالي». إنَّ المُتَّبِعَ لهذه الجريدة التي استمرت حتى وفاة صاحبها عام ١٩٤٢ م، لا يرى فيها إلا نادراً، وفي السنوات الثلاث الأولى من حياتها فحسب، ما يشعر بأنها كانت ناطقة بلسان حزب سياسي، وفيما عدا بعض أخبار الحزب ونشاطاته، نجدُ الصحيفة مُسخرة لخدمة طُمُوحات الشعباني وغاياته السياسية الشخصية، ولذكر أخباره، ونشر افتتاحياته التي تُوضِّحُ رأيه السياسي وعلاقاته مع الشخصيات أو الهيئات أو الأحزاب السياسية، حتى قد يقودُ الأمرُ أحياناً إلى الاعتقاد بأنَّ الحزبَ وهمي. ومع ذلك، فلا بُدَّ أنْ نعتبِرَ اتجاه الصحيفة يُعبِّرُ عن سياسة الشعباني، وعن برنامج «الحزب الوطني السوري» الذي يقومُ على شعار «نُحْذِ وَطالِب في غير إفراط ولا تفريط».

لقد وجدَ الشعباني في سياسة وزارة «الأحرار الدستوريين» برئاسة إسماعيل صُدقي باشا تجاة الانكليز في مصر قُدوة في تطبيق شعار حزبه، للحصول على الحقوق السياسية، ورأى أنَّ التطرفَ الذي دعا إليه «الحزب الوطني» و«حزب الوفد في مصر، وتدعو إليه «الكتلة» في سورية، لن يقودَ إلا إلى تعقيد الموقف أكثر فأكثر^(٣٣). ويسوقُ الشعباني في مقالته: «مصر وسط اللهب»^(٣٤) دليلاً على فشل سياسة العنف والتطرف التي اتبعتها حكومة الوفد في مصر.

أما صِراع الشعباني مع «الكتلة»، فقد بدأ في وقت مُبكر من عام ١٩٢٨ م، منذ بدأت «الشعب» جريدة «الكتلة» تطعن في بعض الصُّحف المُعادية لها، ومنها «ألف باء» الدمشقية، و«النور» المصرية، و«الأهالي» الحلبية، وقد انبرى الشعباني للرد آنقذ، مُبيناً أنَّ الأزمة بين «الكتلة» ومعارضتها هي أزمة ثقة فحسب، ثم فصلَ المواقف التي أدت إلى عدم الثقة بالكتلة^(٣٥).

وكان مُحور الخلاف بين الشعباني و«الكتلة» يدورُ حول مفهوم الاعتدال والتطرف، فد «الكتلة» على لسان جميل مردم بك تعتبرُ الاعتدال والتطرف بدعة جديدة، ولا ترى في الوطنية اعتدالاً ولا تطرفاً، بل واجباً يتحتم القيام به، أما الشعباني فيعتبرُ الاعتدال سياسة ناجحة، لأنها وسط بين الإفراط والتفريط^(٣٦).

تجاوزت مقالات الشعباني أمر الخلاف على المبادئ، لتصل إلى الطعن في شخصيات «الكتلة» وأنصارها ومهاجمة صحفها^(٣٧)، والتعصب لعبد الرحمن الشهبندر وجماعته^(٣٨) وكان لرياض الصلح^(٣٩)، وإبراهيم هنانو^(٤٠)، وفخري البارودي^(٤١)، نصيب وإف من هُجوم الشعباني، الذي اتهم «الكتلة» بشراء الصحف والمُحررين^(٤٢)، وبمُحاولة القضاء على جريدته^(٤٣)، كما شنَّ الشعباني في جريدته هُجوماً على أشخاص آخرين قريين من «الكتلة» حيناً^(٤٤)، وبعيدين عنها حيناً آخر^(٤٥).

وقد ظَهَرَتْ في «الأهالي» عام ١٩٣٠، سلسلة مقالات افتتاحية بقلم أمين سعيد ضد «الكتلة الوطنية»، وظَهَرَتْ فيها أيضاً مقالات مُتتابعة، تتهم فخري البارودي رجل «الكتلة» بالتعامل مع ماتوسيان، وعقد اتفاقية لترويج دخانه الأجنبي، وتتهم «الكتلة» بالتورط في هذه العملية.

أما ما يتعلق بامتداح الشهبندر في جريدة «الأهالي»، فلا نعتقد أن وراءه اتفاقاً في الرأي بين الشعباني والشهبندر، بل نرى أن الذي جمع بينهما هو موقف العداء من «الكتلة الوطنية» فحسب، أما الأول فيُعاديها، لأن سياستها — في نظره — لا تنطوي على التساهل والمرونة، وأما الثاني فلأن سياستها — في رأيه — مُتساهلة لينة.

وكذا، فإن صراع «الأهالي» مع وصيقاتها كان لأسباب حزبية أو شخصية. وذكرت «الجهاد» في معرض انتقادها للشعباني أنه يُريد فرض زعامته على الناس قسراً، وأن عدد الصحف التي أجمعت على مهاجمته بلغ عشر صحف^(٤٦). وقد بلغ الأمر حد التقاضي أمام المحاكم، إذ أقام الشعباني الدعوى الجزائية على ثلاث صحف حليية هي «الجهاد» و«النهضة» و«الاتحاد»^(٤٧)، وأيد نقابة المحامين بحلب في دعواها المُقامة على عطا الله الصابوني صاحب جريدة «المكنسة»^(٤٨).

ومن السهل ملاحظة أن معظم هذه الصحف التي دخلت في صراع مع الشعباني وجريدته، كانت مؤيدة «للكتلة»، أو أن الصراع نجم عن تأييدها لها، حتى لقد تردّد أن رجال «الكتلة» عزموا على إصدار جريدة سياسية في حلب، لتقف ضد «الأهالي»^(٤٩)، وجمعوا التبرعات لهذه الغاية^(٥٠).

وفي مقدمة الصحف المُناوئة للشعباني وجريدته، جريدة «الشعب» الدمشقية، لصاحبها

محمد توفيق جانا، ورئيس تحريرها أديب الصفدي^(٥١)، وجريدة «القبس» لصاحبها نجيب الرئيس^(٥٢)، وجريدة «النظام» الدمشقية^(٥٣)، وجريدة «النداء» التي يُصدرها رياض الصلح في بيروت، إضافة إلى الصحف الخليلية «المكنسة» و«الجهاد» و«الاتحاد» و«النهضة»^(٥٤).

ومقابل هذه الصحف المناوئة للشعباني، كان ثمة صحف صديقة، أطلق عليها الشعباني اسم صحف المعارضة النزيهة، وهي «المِرصاد» و«الأحرار» و«الاستقلال» و«ألف باء» في دمشق. وكان ثمة صحف أخرى تحولَ موقفها عن الشعباني أو إليه، فقد تحولَ محمد شرف الدين الفاروقي، صاحب «الميثاق» عن صداقته^(٥٥)، كما تُشيرُ إلى أن موقف «الجهاد» قد تغير من الشعباني أيضاً خلال الحرب العالمية الثانية، إذ شاركه في تحليلاته السياسية، وأيدت مواقفه تجاه الحرب، كما ذكرنا سابقاً، أثناء الحديث عن علاقات فرنسا الخارجية، وتأثيرها على مسألة الانتداب.

١٢ — «الكتلة الوطنية»: لم يكن «للكتلة» في بدايتها تشكيلات تدلُّ على أنها حزب له برنامجها ومنهجها، بل «تألّفت من مجموعة من السياسيين الذين رافقَ معظمهم الحركة العربية، وينتمون إلى طبقة الملاكين العقاريين، ويُمثلون الزعامات العائلية والعشائرية والإقليمية»^(٥٦)، ولهم انتماءات مختلفة من شعبية وعهدية واستقلالية وحيادية، ظَهَرَتْ إثر مؤتمر وطني عُقدَ في بيروت عام ١٩٢٦ م، برئاسة هاشم الأتاسي، وحصرَ مطالبه في ثلاثة أمور: «سن دستور للبلاد على أساس السيادة القومية والوحدة، وعقد معاهدة سورية — فرنسية تُحدد حقوق وواجبات الطرفين على أساس السيادة، وإعلان عفو عام شامل عن كل من اشترك في الثورة ضد فرنسا»^(٥٧).

وكانت الدوافع إلى تكوينها «سياسية واقتصادية في آنٍ واحد، فتجزئة المشرق العربي، وإقامة الحواجز الجمركية، فرض على البورجوازية التجارية الناشئة، وعلى الإقطاع، التكتل في مواجهة الشركات الأجنبية من جهة، ومحاولة التحالف مع الرأسمال الأجنبي من جهة أخرى، أما الأسباب السياسية، فهي شعور السياسيين بأن فرنسا ستلجأ إلى إعطاء أبناء البلاد قسماً من الاستقلال»^(٥٨).

استطاع هذا التجمع أن يُسيطرَ على الحياة السياسية في سورية، وأصبحَ له ثُفُودُه،

تُخصّصاً في أثناء الانتخابات للمجلس التأسيسي التي جرت في ٢٤/٤/١٩٢٨ م، حصل على أكثرية من النواب، مكنته من تكوين كتلة نيابية قوية، سيطرث على المجلس، أدى إلى نشوب صراع عنيف بينها وبين أحزاب المعارضة، وكانت هذه الأحزاب المتعنتة كـ «حزب الإصلاح»، والمتصلبة كـ «حزب المجاهدين» كثيراً ما تتحد ضد «الكتلة»، وكان الصراع بينها يشتد ويضعف حسب الظروف السياسية، إلا أن «الكتلة» استطاعت أن تسيطر على الموقف السياسي من جديد، وتستعيد مكانتها لدى الرأي العام حين تمسكت بمطالب محددة، وتركت سياسة التساهل واللين^(٩٩)، وبذلك أنهت دور الأحزاب القديمة: «الاستقلال والشعب والوطني السوري»، وغيرها.

وفي ٢/١١/١٩٣٢ م عقدت «الكتلة» مؤتمراً في حمص برئاسة هاشم الأتاسي، ونشرت بياناً على الشعب، وأقرت في ختام جلساتها في ٤/١١/١٩٣٢ م النظام الأساسي «للكتلة الوطنية»، وما لبثت أن أصبحت أقوى الأحزاب السورية، ولعبت دوراً مهماً على مسرح السياسة بين الحريين العالميتين، إذ كانت تفوز بأغلبية ساحقة في المجالس النيابية، وحققته معاهدة عام ١٩٣٦ م، وقادت البلاد إلى الاستقلال عام ١٩٤٦ م، ويُعيد ذلك انقسمت إلى حزبين: «الحزب الوطني» وأصبحت «القبس» في دمشق، و«الشباب» لمحمد طلس في حلب لسان حاله، و«حزب الشعب» وأصبحت «النذير» لأحمد قنبر في حلب لسان حاله.

كان «للكتلة الوطنية» صحف كثيرة تنطق باسمها، منها «المقتبس» ثم «القبس» و«الأيام» في دمشق، و«النذير» و«الشباب» و«الإصلاح» في حلب. وثمة صحف كثيرة أيدت سياسة «الكتلة الوطنية» دون أن تكون ناطقة باسمها، منها «الشعب» و«الأنباء» و«سورية» و«الإنشاء» و«النظام» في دمشق، و«النداء» في بيروت، و«الجهاد» و«الجامعة الإسلامية» و«الوقت» و«النهضة» و«الاتحاد» و«اللواء الأسبوعي» لإدوارنون^(١٠٠)، و«الحديث» لسامي الكيالي^(١٠١).

ورغم أن مجلة «على كيفك»، قبل أن تتحول إلى «الجهاد» قد دخلت في صراع مع بعض شخصيات من «الكتلة»، وأن «الجهاد» نفسها قد تحولت عن تأييد «الكتلة» أواخر الحرب العالمية الثانية، فإن «الجهاد» كانت من أوائل الصحف الحلبية التي ساندت سياسة

«الكتلة الوطنية» في الثلاثينات^(١٣)، وخصوصاً قبل أن تظهر صُحف «الكتلة» الرسمية كـ«النذير» و«الشباب» عام ١٩٣٦ م، و«الإصلاح» عام ١٩٤٢ م، وغيرها، نجد ذلك في معظم أعدادها الصادرة في هذه الفترة^(١٤).

وقد بدأ التحول في اتجاه «الجهاد» في عام ١٩٤٥ م، إذ نرى بوادره في التراجع عن تأييد سياسة «الكتلة الوطنية» كاملة، وفي انتقاد بعضها أحياناً، وفي الميل نحو شخصيات تمثل التيار المعارض في «الكتلة»، شكّل بعضها «حزب الشعب» فيما بعد، وهي في هذا التحول قريبة من اتجاه جريدة «النذير» آنذاك^(١٥)، ثم نجد «الجهاد» تميل صراحةً إلى موقف «الحزب العربي القومي» من الأزمة الحكومية، الذي تبنّاه عميده رشاد برمدا^(١٦)، وتنتقد علناً في افتتاحية بعنوان: «هل خلت البلاد من رجل قدير يليق بالوزارة؟ التضييق في انحصار المناصب أنانية وتفرط مشين»^(١٧)، حصر رئاسة المجلس النيابي ورئاسة الوزارة في رجلين فارس الخوري وسعد الله الجابري. ثم نجد «الجهاد» تعلن بشكل واضح انضمامها إلى المعارضين «للكتلة الوطنية» في افتتاحية لمحمد فهمي الحفار عنوانها: «نريد تنفيذ الدستور وتطبيق العدالة، حكومات القوضى مجلبة للتدخل الأجنبي، لهذا نحن معارضون»^(١٨). وفي هذه المقالة مهدت «الجهاد» السبيل لانقلابها في مطلع عام ١٩٤٦ م، إلى جريدة «الجهاد العربي»، لتكون ناطقة بلسان «الحزب العربي القومي».

ومن الصحف الحلبية التي أيدت «الكتلة الوطنية» جريدة «الوقت»، فقد أبدت رضاها عن الأوضاع الدستورية التي كانت قائمة في عام ١٩٣٢ م، حين كان «للكتلة الوطنية» وزيران في وزارة حقي العظم هما جميل مردم بك ومظهر رسلان^(١٩)، واستمرت في موقفها من «الكتلة الوطنية» حتى الأربعينات، إذ أيدت آنذاك سياستها، ودعمت مرشحها في انتخابات عام ١٩٤٣ م^(٢٠).

ومن الصحف الحلبية التي ساندت سياسة «الكتلة الوطنية» أيضاً، مجلة «الجامعة الإسلامية»، فرغم أنها تمثل تيار الجامعة الإسلامية، أعلنت صراحةً أنها صحيفة إسلامية، لم تنتم إلى حزب، ولم تدع إلى طائفية أو عنصرية تبعد بين أبناء البلاد^(٢١)، فإننا يمكن أن نقول: إنها تمثل تياراً محافظاً، مؤيداً «للكتلة الوطنية». وكانت من الصحف التي فصلت الحديث عن الأحداث والاضطرابات والمضاعفات التي رافقت زيارة محمد علي العابد رئيس الجمهورية

وتاج الدين الحسني رئيس الوزارة إلى حلب في ٢٠ / ٥ / ١٩٣٤ م، وأدث إلى صدام عنيف بين أنصار الحكومة وأنصار « الكتلة الوطنية »^(٧١). وقد أُقيل محمد علي الكحال رئيس تحرير « الجامعة الإسلامية » من عمله كأمين لمكتبة دار الأوقاف الإسلامية، وأُحيل إلى المحاكمة، نتيجة موقفه من الأحداث، بحجة أن جريدته خاضت في الأمور السياسية المحظورة عليها. ومن هذه الصحف صحف دينية تمثل طوائف مسيحية، أيدت « الكتلة الوطنية »، لأنها رأتها تمثل الوحدة الوطنية لجميع الطوائف والأديان، وتحمل مسؤوليات وطنية ذات حساسية بالغة، باعتبارها حزب الحكومة، والحزب الأقوى في البلاد، ومنها مجلة « الشهاب »، فإنها — بغض النظر عن مواقفها من القضايا الأخرى — قد أشادت بموقف « الكتلة الوطنية » من القضايا الطائفية، وخصوصاً من الأحداث الطائفية التي حدثت في عام ١٩٣٦ م^(٧٢).

أما جريدة « النذير » فكانت الجريدة الرسمية « للكتلة » منذ إنشائها عام ١٩٣٦ م، لكنها بدأت تمثل صوت المعارضة البناءة داخل « الكتلة »، فكانت تُشير إلى العيوب والأخطار بغية إصلاحها، وبقيص البناء لا الهدم. وقد تنامي هذا الصوت المعارض، وازداد الصراع داخل « الكتلة »، وتمثلت مظاهره في تشكيل ثلاث قوائم دخلت انتخابات عام ١٩٤٣ م، عن « الكتلة الوطنية »، تضم المثقفين، وأصحاب الفعاليات الاقتصادية، والسياسيين، وتمخض هذا الانتخاب عن بروز عدد من الشخصيات، وظهور بعض الصحف التي أنشئت لدعم موقف فئة من الفئات في الانتخابات، ومنها « النجم الجديد » التي أنشأها وهبي الحريري.

واستمرت « النذير » تنطق بلسان المعارضة داخل « الكتلة » حتى الاستقلال عام ١٩٤٦ م، حين أصدرت الحكومة مرسوماً اشتراطياً رقم (٥٠)، يُعطي رئيس الحكومة ووزير الداخلية صلاحيات تُشبه حالة فرض الأحكام العرفية، فعارضته « النذير » و « الحوادث » والصحف المعارضة الأخرى، واضطرت الحكومة إلى سجنه^(٧٣). وبعدئذ وجدنا « النذير » وقد أصبحت لسان المنشقين على « الكتلة » الذين أسسوا « حزب الشعب » عام ١٩٤٧ م.

وكما كانت « النذير » طيلة عشر سنوات لسان حال « الكتلة »، كذلك كانت « الشباب » عام ١٩٣٦ م، و « الإصلاح » عام ١٩٤٢ م، فإنهما مثلتا « الكتلة الوطنية »، ولكن من غير أن تخوضا في انتقاد أخطائها وسلبياتها، كما كانت تفعل « النذير ». ولعل هذا

يُفسرُ لنا لماذا أصبحتا لسان «الحزب الوطني» بعد الاستقلال؟.

١٣ — «الحزب السوري القومي الاجتماعي»: أسسه أنطون سعادة (١٩٠٤ — ١٩٤٩ م) في ١٦/١١/١٩٣٢ م في لبنان، ثم انتقل نشاطه إلى سورية وفلسطين والأردن، وأفرادُ الحزب «يخضعون لنظام هرمي يجلسُ الزعيمُ على قمته»^(٧٤)، وهو زعيم الحزب مدى الحياة، والمصدر الأساسي لعقيدة الحزب هو كتاب «نشوء الأمم»^(٧٥)، وتقومُ تعاليمه على وحدة سورية الطبيعية والسياسية والاجتماعية، واستقلال القضية السورية قومياً وتاريخياً وبشرياً عن القضايا القومية الأخرى.

في بداية الحرب العالمية الثانية لجأ أنطون سعادة إلى الأرجنتين، وعادَ في عام ١٩٤٧ م^(٧٦)، ليلقي مجموعة من المحاضرات، تناولت عقيدة الحزب ومبادئه.

وفي عام ١٩٤٩ م أتهمَ بمؤامرة في لبنان فلجأ إلى سورية، إلا أنَّ حسني الزعيم، الذي كان قد قام بانقلابه العسكري في سورية ذلك العام، قبضَ عليه وسلَّمه إلى السلطات اللبنانية، التي أعدمته، وبعد إعدامه انتخبَ الحزبُ جورج عبد المسيح لرؤاسته. وحين وقع انقلاب سامي الحناوي في سورية في ١٤/٨/١٩٤٩ م، ودُعي إلى انتخاب أعضاء للجمعية التأسيسية في تشرين الثاني عام ١٩٤٩ م استطاع الحزب أن يحصلَ على مقعد واحد شغلَهُ عصام المحاري^(٧٧).

ازداد الحزب نشاطاً وتنظيماً وإسهاماً في الحياة السياسية في سورية، وأصبحَ لَهُ عام ١٩٥٠ م صحيفة ناطقة باسمه هي جريدة «الجيل الجديد» التي تحولت في عام ١٩٥٢ م إلى جريدة «البناء» إلى أنَّ أتهمَ بتدبير اغتيال العقيد عدنان المالكي في عام ١٩٥٥ م، حينئذ حُظرَ نشاطه، وتوقفت جريدته، وما يزالُ إلى الآن.

لقد رفضَ الحزب فكرة اللا مركزية، وأيدَ «وحدة الأجزاء السورية» في عهد الانتداب، وهي ما ينسجمُ مع مبادئه، ومارمت إليه التيارات القومية في سورية آنذ، حين كان تحقيق الوحدة العربية ما يزالُ بعيد المنال.

وبعدئذ أيدَ كل المشاريع التي سعت لإنشاء «سورية الكبرى» أو «اللال السوري الخصيب»، حتى ولو قامت بها مجموعات وأحزاب أخرى، ونذكرُ هنا دعوة حسن الحكيم، والدعوات الأخرى التي رأينا كيف كان انعكاسها على الصحافة الحلبية.

لم يكن للحزب صحيفة في حلب، لكن أفكار الحزب نفسها قد ظهرت مُبكرة، حتى قبل تأسيسه، وكانت تعاليمه شعاراً لبعض الصحف، منها جريدة «الأمة» (١٩٢٠م — ١٩٢٢م) لبطرس معوض، التي ذكرت في تقديمها للعدد الأول في ٣/٨/١٩٢٠م، أنَّ الخطوة التي رسمتها لنفسها «تُلخّص بجملة واحدة هي سُورية للسُوريين، فلا ميول جانحة، ولا غاية طامحة، وليس لنا تشيع لحزب». ولا تُخفي الصحيفة أنَّها تستمدُّ هذا المبدأ من اعتقادها بالأصول الفينيقية للأمة السُورية حين تقول: «سلامٌ على عامري أرض الفينيقين، سلامٌ على كل سُوري حُر».

فإذا ذكرنا أنَّ الفينيقين قد عمروا الساحل السُوري، وأنَّ مبادئ «الحزب السُوري القومي» وغيره من الأحزاب ذات الجذور الفينيقية قد ظهرت أولاً في لبنان، وأنَّ انتشارها في الساحل كان أقوى من انتشارها في الداخل، فإنَّ هذه الأمور لا بُدَّ أن تُفسَّر لنا مغزى أن يكون صاحب جريدة «الأمة» من أصل لبناني.

ويرى عبد الله حنا أنَّ فكرة القومية المحلية قد بدأت مع مجيء الانتداب، ولقيت تشجيعاً منه، للوقوف أمام التيار القومي العربي، لكنَّها لم تظهر علناً إلا بعد الثورة السُورية، وكان رواجها مُترافقاً مع انتشار الفاشية الإيطالية في الثلاثينات^(٧٨). ويرى بعضهم أنَّ الأب لمانس اليسوعي كان من أوائل المُشجعين لهذه الفكرة في كتابه «سُورية»^(٧٩).

١٤ — «الإخوان المسلمون»: تحدثنا من قبل — عند الحديث عن «الجامعة الإسلامية» — عن تأسيس جماعة «الأخوان المسلمين» في مصر، وانتقال نشاطها إلى سُورية، وتأسيس مركز رئيسي لها في حلب عام ١٩٣٥م، تحت اسم «دار الأرقم».

في عام ١٩٤٤م أصبح مُصطفى السباعي مُراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سُورية، وفي عام ١٩٤٥م أصبح لهم حزب رسمي^(٨٠)، دَخَلَ السباعي الجمعية التأسيسية كمرشح عنه في تشرين الثاني عام ١٩٤٩م. وقد ازدادت أهمية الحزب للدور الرئيسي الذي لعبه في مرحلة حكم «التجمع القومي» بين (١٩٥٤ — ١٩٥٨م). ونظراً لمُعارضته العلنية للوحدة بين مصر وسُورية عام ١٩٥٨م، فقد حُظِر نشاطه، وأوقفت صحيفته، ثم أفرج عنه في عهد الانفصال، وأعيد الحُظْر عليه بعدئذ.

كان لـ «الإخوان المسلمين» صُحف ناطقة باسمهم هي جريدة «المنار»، دمشق

٢٢/٦/١٩٤٦ م، وجريدة «الشهاب» : دمشق عام ١٩٥٥ م، ومجلة «الرائد»، حلب عام ١٩٥٤ م، وجريدة «المرصاد»، حلب ١٨/٢/١٩٦٣ م.

وقد ذكرنا سابقاً أنَّ لـ «الإخوان المسلمين» في سورية، وخصوصاً لمركزهم الرئيسي في حلب، دوراً مهماً في الترويج لتيار «الجامعة الإسلامية». ومع أنَّهم لم ينشئوا صحفاً تنطق باسمهم في حلب في عهد الانتداب، إذ لم يؤسسوا حزبهم رسمياً إلا في وقت متأخر منه، فنحن نجد بعض الصحف المحلية تؤيد نشاطاتهم، لاعتبارات دينية، لا سياسية.

وتأتي مجلة «الجامعة الإسلامية» في مقدمة هذه الصحف، بيد أنَّ تأييد المجلة لجماعات «الإخوان المسلمين» في مصر وسورية، وإشادتها بالدور الذي تقوم به الصحف التي تُصدرها في مصر، من خدمة للدين والأخلاق والإسلام، لا يدلُّ على انثناء المجلة، ولا صاحبها محمد علي الكحال إلى «الإخوان المسلمين»، بل كان بدافع الغيرة على الإسلام، والرغبة في إعادة مجده، لأنَّها ترى في تشجيع هذه الصحف خدمة إسلامية كبرى واجبة على كل مسلم.

فقد أعلن الكحال أنَّ مجلته لم تنتم إلى أي حزب سياسي^(٨١). ولكننا نلاحظ أنَّها دأبت على نشر أنباء الاحتفالات والمناسبات الدينية التي كانت تُقيمها «دار الأرقم» خصوصاً، أو «جمعية البر والأخلاق الإسلامية»، أو «رابطة الشباب العلماء» (مأذونو المدارس العلمية)، في حلب^(٨٢)، وعلى نشر البيانات التي كان يُصدرها شباب محمد في مناسبات مختلفة^(٨٣)، وعلى تأييد الجمعيات الإسلامية في دعوتها إلى تأليف جبهة إسلامية وراي إسلامي موحد^(٨٤).

١٥ — «عصبة العمل القومي»: تُعتبر «أبرز حركة سياسية بعد الكتلة الوطنية في الثلاثينات»^(٨٥)، وكان الدافع إلى تأسيسها، أنَّ ثقة الشباب بـ «الكتلة الوطنية» اهتزت، نتيجة وجود وزيرها جميل مردم بك ومظهر رسلان في حكومة حقي العظم، مما دفعهم إلى عقد مؤتمر تأسيسي في قرنايل بلبنان بين ٢٤-٢٩ آب عام ١٩٣٣، أصدروا في ختامه بياناً يتضمن تأسيس العصبة ونظامها الداخلي، وانتخبوا عبد الرزاق الدندشي أميناً للسر^(٨٦)، وكان أحمد الشرباتي وزكي الأرسوزي وأبو الهدى اليافي من أبرز مؤسسيه، وهي أول حزب يُصرِّح في مبادئه بتبنيه لشعارات الوحدة والقومية العربية، إذ كانت أهدافه مُحددة في مبدئين: سيادة العرب واستقلالهم المطلقين، والوحدة العربية الشاملة^(٨٧).

إلا أنَّ الحزب لم يكن يقبل في عضويته إلا ذوي الأصل العربي، مما يجعلنا نشعر بأنَّه متأثر

بالنازية التي كانت قد انتصرت في ألمانيا في ذلك العام ١٩٣٣ م. وبقي محدود النشاط، رغم أنه أصدر عام ١٩٣٨ م في دمشق جريدة ناطقة باسمه هي «جريدة العمل القومي»، إلا أن الجريدة توقفت مع بداية الحرب العالمية الثانية، وتلاشى نشاط الحزب خلال الحرب، إلى أن ظهر قبل عام من انتهاء الانتداب حزب وريث هو «الحزب العربي القومي» الذي أسسه رشاد برمدا وظافر الرفاعي في حلب عام ١٩٤٥ م، وبدأ نشاطه بانتقاد الأوضاع السياسية والاقتصادية، والتخطيط لحل المشاكل التي برزت على أعتاب مرحلة الاستقلال، في عهد حكومة «الكتلة الوطنية». وقد استأل الحزب الجديد جريدة «الجهاد» التي كانت مؤيدة «للكتلة»، وأصبحت منذ مطلع عام ١٩٤٦ م ناطقة بلسانه تحت اسم «الجهاد العربي». ولكن هذا الحزب لم يُعمر طويلاً.

ويعتقد جوزيف إلياس أن حركة القوميين العرب قد انبثقت عن هذا الحزب^(٨٨). هذه الحركة التي أسسها أبناء العائلات البورجوازية الغنية في عام ١٩٤٨ م، ومثل قسطنطين زريق فكرها القومي المثالي، ورأينا كيف كان لقسطنطين زريق إسهام في نقل الأفكار القومية، عبر مجلة «الحديث» الحلبية، وبصورة خاصة أفكاره الواردة في كتابيه: «الوعي القومي» و«نظرات في الحياة القومية».

١٦ — «الحزب التعاوني الاشتراكي»: أسسه فيصل العسلي في دمشق عام ١٩٤٠ م، وكانت له فروع في المدن الرئيسية في سورية. يعتمد هذا الحزب على المطالبة بتطبيق اشتراكية إصلاحية معتدلة، تُزيل الفروق بين الطبقات، دون أن تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية^(٨٩).

وكان نشاط هذا الحزب يقوى ويشتد حسب الظروف السياسية، وما لبث أن خفت صوته وتلاشى نهائياً، منذ أن أطيح بنظام أديب الشيشكلي عام ١٩٥٤ م. ولم تكن له صحيفة تنطق باسمه، إلا أن منير الرئيس في جريدته «بردى» دافع أحياناً عن هذا الحزب. أما في حلب فلا نجد لهذا الحزب تأثيراً في صحافتها.

لقد تميزت الفترة بين الحربين العالميتين بالتركيز على دور الشباب عالمياً ومحلياً، باعتبارهم القادرين على تحقيق التطور، وإحداث التغيير السياسي والاجتماعي، ولهذا كانت الأحزاب تعتمد على تنظيم العناصر الشابة بين صفوفها، وكان لها تأثير مباشر عليهم.

أما كيف كانت استجابتهم لهذه المؤثرات آنذا؟ فتجيب «الجهاد» عن ذلك في مقال نقلته عن جريدة «له زيكو» بعنوان: «الشباب السوري»^(١)، بقولها: إن الشباب العمال سائرون بسرعة نحو الشيوعية، والشباب الطلاب ثلاث فئات، فريق يسير على نظام «الكتلة الوطنية»، وفريق آخر معارض للنظام، وفريق ثالث مائع مُتذبذب حسب الظروف المختلفة، أما فئة «شباب المدينة» من غير العمال والطلاب، الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين، فمُتقبلون بين جماعة «القمصان الحديدية» و«عصبة العمل القومي»، و«الحزب القومي السوري».

إن الشباب مضطربون متناقضون، لم تُحقق لهم الأحزاب الموجودة طموحاتهم، وقد فقدوا حماسهم واندفاعهم، فلا بُدَّ من زعامة تجمع شملهم، وتصرهم في بوتقة واحدة. وأخيراً، فإننا من خلال ما تقدم، من استعراض لتفاعلات المسألة الحزبية على صفحات الصحف الحلبية، لا بُدَّ سنلاحظ:

١— أن معظم الأحزاب السورية لم يكن لها صحف تنطق باسمها في حلب باستثناء الأحزاب التي تشكلت في حلب أصلاً، «الحزب الوطني الديمقراطي»، جريدته «الوطن»، «الحزب الوطني السوري»، جريدته «الأهالي»، «حزب الترقى السوري»، جريدته «الترقى السوري»، أما «الكتلة الوطنية»، فكانت ثمة صحف متعاطفة معها، إلى أن ظهرت صحف ناطقة باسمها، بعد مُنتصف الثلاثينات «النذير» و«الشباب» ثم «الإصلاح»، وأما الصحف الأخرى غير الحزبية فكانت تميل إلى جهة أو أكثر، وتتغير مواقفها وتتناقض.

٢— السياسيون الذين شكلوا أحزاباً سياسية في حلب، كانوا من الصحفيين الذين أصدرُوا صحفاً أيضاً: شاكر نعمت الشعباني، طاهر سماقية، بهاء الدين الكاتب، رشاد برمدا، أحمد قنبر.

٣— لم تعرف حلب هذا العدد الكبير من الأحزاب السياسية التي عرفتها دمشق، وبالتالي كانت الصحف الحزبية فيها أقل، ولكن هذا لم يمنع أن يكون للأحزاب السورية فروع في حلب، وأن تتفاعل هذه الأحزاب بمُجملها على صفحات الصحف الحلبية.

٤— إن الأحزاب التي كان لها انعكاس أكبر على الصحافة الحلبية هي: «الكتلة

الوطنية» و«الحزب الشيوعي» وتُخصّصاً على الحركة العمالية، و«الإخوان المسلمون»، والتيار القومي، أمّا بقية الأحزاب فكانت طارئة، ولم تترك بصمات واضحة.

٥ — تدور مبادئ هذه الأحزاب حول محاور معينة، الوحدة السورية وانتماء سورية القومي، القضايا الدستورية، نظام الحكم الملكي أو الجمهوري، مفهوم التطرف والاعتدال، التحولات الاجتماعية والسياسية والحضارية في المجتمع السوري الجديد.

٦ — إنَّ عناوين المقالات السياسية عموماً، وتُخصّصاً في الجرائد، طويل، ويكادُ يلخص مُحتوى المقالة.

■ هوامش الفصل الخامس :

- (١) جلال فاروق الشريف : «موجز التاريخ النضالي» : ٣٧ .
- (٢) «الجمهور العربي» : ٤٩١٨ (كانون الأول ١٩٥٨ م) .
- (٣) سهيل أيوب : «الحزب الشيوعي في سورية ولبنان» : ٨ .
- (٤) مجيد خلوري : «الاتجاهات السياسية في العالم العربي» : ١٢٨ .
- (٥) «الأحزاب السياسية في سورية»، دار الرواد : ٢٥٦ .
- (٦) نعمة زيدان : «عالمنا العربي، سورية ولبنان» : ١ / ٦٢ .
- (٧) جلال فاروق الشريف : «موجز التاريخ النضالي» : ٤١ .
- (٨) صلاح العقاد : «المشرق العربي» : ١٣٩ .
- (٩) جلال فاروق الشريف : «موجز التاريخ النضالي» : ٤١ .
- (١٠) «الجامعة الإسلامية» : ٢٣ / ٢ (٢٧ / ٩ / ١٩٣٠ م) : ٢ .
- (١١) حنا : ٧٩، نقلًا عن «الأيام» الدمشقية، العدد ١٥ (آب عام ١٩٣٦ م) .
- (١٢) «الكلمة» : ١ / ٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٢ م) : ٣٧ .
- (١٣) حنا : ٧٩، نقلًا عن «رسالة العمال» الحلبية، السنة ٧ (عام ١٩٣٦ م) : ٣ .
- (١٤) حنا : ٧٩، نقلًا عن «رسالة العمال» الحلبية، العدد ٨٥ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م) .
- (١٥) مجلة تقديمية يسارية صدّرت في دمشق بين (١٩٣٥ — ١٩٣٩ م) .
- (١٦) «الشهباء» : ١٢ / ١١ (نيسان عام ١٩٣٧ م) : ٥٢٠ .

- (١٧) «الشهباء»: ١١/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٤٧٧ — ٤٨٢ .
- (١٨) «الشهباء»: ١٢/١١ (نيسان عام ١٩٣٧ م): ٥١٧ .
- (١٩) «الضاد»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٣ — ٥ .
- (٢٠) «الجهاد»: ٥٤٢/١١ (١٩/١/١٩٣٨ م): ١ — ٣، نقلاً عن جريدة «له نيكو» .
- (٢١) جلال فاروق الشريف: «موجز التاريخ النضالي»: ٣٨ .
- (٢٢) «على كيفك»: ٢٤/١ (١٢/٤/١٩٢٨ م): ٦ .
- (٢٣) «الحديث»: ٦/١١ (حُزيران عام ١٩٣٧ م): ٤٠٥ .
- (٢٤) جلال فاروق الشريف: «موجز التاريخ النضالي»: ٣٩ .
- (٢٥) «الأهالي»: ١٧٠/٢ (٦/٧/١٩٣٠ م): ٣ .
- (٢٦) م. س: ٣ .
- (٢٧) «الأهالي»: ١٧٣/٢ (١٣/٧/١٩٣٠ م): ٢ .
- (٢٨) م. س: ٢ .
- (٢٩) م. س: ٢ .
- (٣٠) «الأهالي»: ٢٥/١ (٢٦/٧/١٩٢٨ م): ١ .
- (٣١) م. س: ١ .
- (٣٢) «الأهالي»: ١٦٨/٢ (٢/٧/١٩٣٠ م): ٣ .
- (٣٣) «الأهالي»: ١٦٧/٢ (٢٥/٦/١٩٣٠ م): ٤ .
- (٣٤) «الأهالي»: ١٧٧/٢ (٢٢/٧/١٩٣٠ م): ١ .
- (٣٥) «الأهالي»: ١٣/١ (٢٨/٦/١٩٢٨ م): ١ .
- (٣٦) «الأهالي»: ١٨٠/٢ (٢٩/٧/١٩٣٠ م): ٢ .
- (٣٧) «الأهالي»: ١٨٢/٢ (٢/٨/١٩٣٠ م): ٢ — ٢ .
- (٣٨) «الأهالي»: ٢٤/١ (٢٤/٧/١٩٢٨ م): ١ .
- (٣٩) «الأهالي»: ٤/١ (٣/٦/١٩٢٨ م): ١ .
- (٤٠) «الأهالي»: ٢٤/١ (٢٤/٧/١٩٢٨ م): ١ .
- (٤١) «الأهالي»: ٢٦/١ (٢٩/٧/١٩٢٨ م): ٤ .
- (٤٢) «الأهالي»: ٥٧/١ (٥/١٠/١٩٢٨ م): ١ .
- (٤٣) «الأهالي»: ٧٣/١ (٣/١١/١٩٢٨ م) .
- (٤٤) «الأهالي»: ١٦٨/٢ (٢/٧/١٩٣٠ م): ٣ .
- (٤٥) «الأهالي»: ١٨٤/٢ (١٢/٨/١٩٣٠ م): ٢ .
- (٤٦) «الجهاد»: ٣٤/٤ (١/١٠/١٩٣٠ م): ٢ .
- (٤٧) «الجهاد»: ٣٥/٤ (١٥/١٠/١٩٣٠ م): ١٠ .
- (٤٨) «الأهالي»: ٢٣/١ (٢٢/٧/١٩٢٨ م): ٣ .

- (٤٩) «الأهالي»: ٥١/١ : (١٩٢٨/٩/٢٥ م) : ٣ .
- (٥٠) «الأهالي»: ٥٧/١ : (١٩٢٨/١٠/٥ م) : ١ .
- (٥١) «الأهالي»: ١٩/١ : (١٩٢٨/٧/١٢ م) : ٤ .
- (٥٢) «الأهالي»: ٤٧/١ : (١٩٢٨/٩/١٨ م) .
- (٥٣) «الأهالي»: ٥٥/١ : (١٩٢٨/١٠/١ م) : ٢ .
- (٥٤) «الأهالي»: ١٧٢/٢ : (١٩٣٠/٧/٩ م) : ٢ .
- (٥٥) «الأهالي»: ٦٩/١ : (١٩٢٨/١٠/٢٦ م) .
- (٥٦) جلال فاروق الشريف: «مُوجز التاريخ النضالي»: ٣٨ .
- (٥٧) «الأهالي»: ١٦٩/٢ : (١٩٣٠/٧/٤ م) : ٢ .
- (٥٨) جلال فاروق الشريف: «مُوجز التاريخ النضالي»: ٣٨ .
- (٥٩) «الأهالي»: ١٦٩/٢ : (١٩٣٠/٧/٤ م) : ٢ .
- (٦٠) «اللواء الأسبوعي»: ٤٦٦/٨ : (١٩٤٣/٨/٢٧ م) : ٢ .
- (٦١) «الحديث»: ١/١١ : (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م) : ١ — ٤ ، ١٣٦ .
- (٦٢) «الجهاد»: ٥٤١/١١ : (١٩٣٨/١/١٧ م) : ١ ، ٤ .
- «الجهاد»: ٥٥٣/١١ : (١٩٣٨/٢/٢١ م) .
- (٦٣) «الجهاد»: ٨٠/٦ : (١٩٣٢/١١/١٨ م) : ٢ .
- (٦٤) «الجهاد»: ١٤٠٣/١٩ : (١٩٤٥/٩/٢ م) : ١ .
- (٦٥) «الجهاد»: ١٤٠٤/١٩ : (١٩٤٥/٩/٥ م) : ١ .
- (٦٦) «الجهاد»: ١٤١٤/١٩ : (١٩٤٥/٩/٣٠ م) : ١ ، ٢ .
- (٦٧) «الجهاد»: ١٤١٩/١٩ : (١٩٤٥/١٠/٢٢ م) : ١ .
- (٦٨) «الوقت»: ٤٧٢/٨ : (١٩٣٢/٩/١١ م) : ١ ، ٣ .
- (٦٩) «الوقت»: ٢٦٠٤/١٩ : (١٩٤٣/٧/٩ م) : ١ .
- (٧٠) «الجامعة الإسلامية»: ٢١٤/١٨ — ٢١٩ : (عام ١٩٤٦ م) : ٣ .
- (٧١) «الجامعة الإسلامية»: ٣١/٦ : (١٩٣٤/٥/٢٨ م) : ١٨ .
- (٧٢) «الشهباء»: ٧/١١ : (تشرين الثاني عام ١٩٣٦ م) : ٢٤١ — ٢٤٥ .
- (٧٣) من حديث مع أحمد قبر صاحب «النذير»، في ١٩٨٥/٩/٥ م، و ١٩٨٥/٩/٧ م .
- (٧٤) جلال فاروق الشريف: «مُوجز التاريخ النضالي»: ٤٠ .
- (٧٥) ألقه أنطون سعادة عام ١٩٣٦ م، نُشر عام ١٩٣٨ م، وطُبِعَ ثانية في دمشق عام ١٩٥١ م .
- (٧٦) جلال فاروق الشريف: «مُوجز التاريخ النضالي»: ٤٠ .
- (٧٧) «الأحزاب السياسية في سورية»، دار الرواد: ١٠٨ .
- (٧٨) حنا: ٧١ .
- (٧٩) نبيه أمين فارس، وزميله: «هذا العالم العربي»: ١٩٧ .

- (٨٠) «الأحزاب السياسية في سورية»، دار الرواد: ١١. ونعمة زيدان: «عالمنا العربي، سورية ولبنان»: ٥٩.
- (٨١) «الجامعة الإسلامية»: ٢١٤/١٨ — ٢١٩ (آذار عام ١٩٤٦م): ٣.
- (٨٢) «الجامعة الإسلامية»: ٤٤/١١ — ٤٦ (١٣/٦/١٩٣٩م).
- (٨٣) «الجامعة الإسلامية»: ٢١٠/١٧ — ٢١٣ (١٩/١٢/١٩٤٥م): ١٩٣.
- (٨٤) «الجامعة الإسلامية»: ٢١٤/١٨ — ٢١٩ (آذار عام ١٩٤٦م): ١٢ — ١٣.
- (٨٥) جلال فاروق الشريف: «موجز التاريخ النضالي»: ٣٩.
- (٨٦) إبراهيم علون: «مشكلات الشرق الأوسط»: ٧٤.
- (٨٧) جلال فاروق الشريف: «موجز التاريخ النضالي»: ٣٩.
- (٨٨) جوزيف إلياس: «تطور الصحافة العربية في مائة عام»: ج ٢: ٢٨٨، حاشية ٢.
- (٨٩) «الأحزاب السياسية في سورية»، دار الرواد: ٥١.
- (٩٠) «الجهاد»: ٥٤٢/١١ (١٩/١/١٩٣٨م): ١ — ٣.

الفصل السادس

المسألة الفلسطينية

تُعتبر المسألة الفلسطينية من أهم المسائل التي كانت مطروحة على الساحة السياسية في عهد الانتداب، وبالتالي على صفحات الصحف الحلبية. صحيح أن نكبة فلسطين قد تمت بعد انتهاء ذلك العهد، ولكن مما لا شك فيه أن القضية كانت آتخذ تتفاعل بمدة وعُنف، وتخفضت عن أحداث وتطورات ذات تأثير واضح على مسارها، بل إن المؤشرات التي تدل على ولادتها قد برزت قبل الانتداب، في أثناء الاتصالات والتحالفات الدولية التي كانت تجري قبل الحرب العالمية الأولى وخلالها وبعدها، وكان وعد بلفور من أبرزها.

وإذا أردنا أن نتبين الاتجاهات التي توزعت إليها مواقف الصحف الحلبية من هذه القضية، لظهر لنا اتجاه واحد هو تأييد كفاح الشعب الفلسطيني وثوراته المتصلة، من أجل المحافظة على وطنه وأرضه، واستنكار المؤامرة التي تُحاك ضده، وتأييد حقه التاريخي في فلسطين، ورفض الهجرة، واستنكار ما تقوم به الوكالة اليهودية في سبيل تسهيلها.

وإذا كان بعض الصحف قد تناولت القضية من الناحية الدينية، وبعضها الآخر من الناحية القومية، وإذا كان قد برز اتجاه إنساني مُعتدل بعيد عن التأثير بالعواطف، أخذ به غير العرب واليهود، ووجد له حيزاً في صحافة حلب، فمن المؤكد أن الصحف الحلبية قد أجمعت تقريباً على اتجاه واحد، وقلما كانت تخلو من الأنباء والتعليقات والإشارات عن فلسطين، ولكنها — مع وحدة توجهها — تناولت القضية من جوانب مختلفة، وبدرجات متفاوتة من الحماس؛ فقد تحدثت عن التأييد العربي والإسلامي الذي تلقاه فلسطين، وعن الغزو الصهيوني الذي تتعرض له، وعن علاقة الانتداب البريطاني بمأساتها وتعاونه مع الصهيونية، وعن المواقف العالمية منها، كما تضمنت آراء وتعليقات وحلولاً.

١ - الموقف الإسلامي والعربي: دعت الصحف، وخصوصاً ذات الاتجاه الديني، المسلمين إلى تأييد قضية فلسطين، باعتبارها قضية شعب مسلم تخص كل المسلمين، وأعلنت عن تعاطفهم معها، واهتمت بالمؤتمرات الإسلامية التي عُقدت لتصرتها، ورأت في الوحدة الإسلامية طريقاً لإنقاذها^(١). وقد سبق أن تحدثنا عن موقف أنصار الجامعة الإسلامية منها.

وتحدثت الصحف أيضاً عن موقف العرب المُساند لفلسطين العربية في محتها، إذ شكلت في حلب لجنة للدفاع عن فلسطين، انتخبت هيئة جديدة لها، تستطيع متابعة جهودها في كسب التأييد المادي والمعنوي للقضية^(٢).

وكانت القضية الفلسطينية موضوعاً لسلسلة من المقالات الافتتاحية، ظهرت في «النذير»، في مطلع عام ١٩٣٧ م، بقلم عميدها أحمد قنبر، الذي نبه إلى المشكلة، وحذّر من الخطر، ورأى أن المعركة قومية، وأن «الوطن العربي وحدة لا تتجزأ»، وأن «الأفكار العربية تتجمع في فلسطين»^(٣).

طالب «الجهاد» العرب بإرسال المساعدات إلى اللجنة التنفيذية العليا في فلسطين، لدعمها وتشجيعها على الثبات في المحنة^(٤)، ودعّتهم إلى إعلان الجهاد المُقدس لإنقاذها من المؤامرة التي تُدبر لها^(٥)، وتحدثت عن محاولة بعض الزعماء العرب تعديل موقف أمريكا من القضية^(٦).

أما «الحديث» فأبرزت البنود المتعلقة بفلسطين، في مقررات المؤتمر النسائي الذي دعت إليه هدى شعراوي في منتصف كانون الأول عام ١٩٤٤ م في القاهرة^(٧)، وأيدت ما فيها من تأييد لحق الشعب الفلسطيني في دولة مُستقلة، ومطالبة بالعمل على وقف الهجرة، ومنع تسرب الأراضي لليهود، وبذل الدعم المادي والمعنوي العربي، ونشر الدعاية في البلاد العربية للدفاع عن القضية^(٨).

وأظهرت «الجامعة الإسلامية» رفض «الجامعة العربية» لهجرة اليهود إلى فلسطين، التي شجّع عليها ييفن في بيانه الذي ألقاه في مجلس العموم البريطاني أواخر عام ١٩٤٥ م. واحتجت «الضاد» على قرار لجنة التحقيق الأمريكية - البريطانية القاضي بإدخال مائة ألف يهودي إلى فلسطين، وأيدت الموقف العربي من هذه القضية^(٩).

وكان جزء مما تكتبه الصحافة الحلبية عن هذا الموضوع مُنصباً على التنبيه إلى خطر الغزو الصهيوني الاستعماري والاقتصادي، وتسريه من فلسطين إلى الدول العربية المُجاورة، فقد دقت الصُحف ناقوسَ الخطر، وحذرت من دُخول مُنتجات المعامل الصهيونية إلى لبنان^(١١)، ودعت إلى مُقاطعتها، طالما أنَّ ما يبتاعه العربي من البضائع الصهيونية يتحوّل إلى أسلحة للأعداء^(١٢)، وأيدت قرارات المُقاطعة العربية الهادفة إلى مُواجهة هذا الغزو الاقتصادي والاستعمار الصهيوني^(١٣)، الذي لا يتهدّد فلسطين وحدها، بل يسعى إلى ابتلاع سُورِيَة بكاملها، وجعلها وطناً قومياً لليهود^(١٤).

٢ - فلسطين والانتداب البريطاني : انتقدت الصُحف الحلبية موقف بريطانيا المُنتدبة على فلسطين، الذي يدعم المؤامرة الصهيونية ويُساندها، ويُسهّل هُجرة اليهود إلى فلسطين، ويضطهد العرب ويضطشّ بهم. وكان وعدٌ بلفور ٢ / ١١ / ١٩١٧ م، ذروة الدعم الذي قدمته بريطانيا إلى اليهود، وأصبحتْ ذكرى هذا الوعد السنوية، مُناسبة تتحدثُ فيها الصُحف بألم واحتجاج عن دلالته وآثاره ونتائجه، مُشيّرة إلى أنَّه ثمره الدعم الذي قدمته بريطانيا للصهيونية العالمية^(١٥).

وقد قارنت « سُورِيَة الشماليّة » بين ونسح سُورِيَة ولبنان في ظل الانتداب الفرنسي المُجرد، ووضع فلسطين في ظل الانتداب الانكليزي الصهيوني المُزدوج، ورأت أن سُورِيَة ولبنان أَسعدَ خطأً من فلسطين، لأنَّ انتدابيهما لا تعملُ فيه يد الصهيونية^(١٦).

انتقدَ محمد علي الكحال هذا الانتداب المُزدوج على فلسطين أيضاً، لكنّه لم يجد سُورِيَة أفضلَ خطأً من فلسطين، ففي فلسطين قُوّة واحدة مُنقسمة إلى حزبين : بريطانيا والصهيونية، أمّا سُورِيَة فسيُصبح فيها — إذا تحقّق اقتراح جريدة « الصباح » الفرنسية بنقل الوطن القومي الصهيوني إلى سُورِيَة — ثلاث قُوّات الأرمن المُهاجرون في الشمال والصهيونية في الجنوب، والانتداب. واعتبرَ الكحال الصهيونية سلاح بريطانيا، والأرمن سلاح فرنسا، للقضاء على الحياة العربية الإسلامية^(١٧). وربطَ في مقالته : « عاطفة الحق »^(١٨)، بين أساليب بريطانيا في فلسطين، وممارسات الاستعمار في بُقاع أُخرى من العالم، واستشهدَ بفظائع إيطالية في برقة، وعدوان بريطانيا في الهند ومصر، وضغط فرنسا في المغرب والجزائر وسُورِيَة، لكنّه أشادَ بموقف بعض البريطانيين الذين أنصفوا العرب واعترفوا بحقوقهم، وشجعوا إنقاذ عرب فلسطين من

الصهيونية .

كانت «الجهاد» أكثر عداءً لبريطانيا من «الجامعة الإسلامية»، فلقد أكتوت من التنديد بمواقفها المساعدة للصهيونية، وانتقدت إغلاقها مجلة «الجامعة العربية»^(١٨)، ومثلت بالتفصيل على وحشيتها واشتداد وطأة ظلمها ومجحيتها على عرب فلسطين^(١٩)، ووصفت سياستها في فلسطين بـ «الحيرة والتراجع والمخادعة والتمويه»^(٢٠)، وعبرت عن خيبة أملها في تراجع بريطانيا عن أخطائها، رغم أن حكومتها اعتقدت بسخافة مشروع التقسيم^(٢١)، واتهمت محطة الإذاعة العربية (دي فنتري) في لندن بالدجل السياسي، لما في أخبارها من التناقض والكذب والتضليل، فبدل أن تُذيع عبارات الصداقة وخدمة المصالح العربية، وتُعبّر عن تبديل سياسة بريطانيا الظالمة، إذا بها تُذيع أنباء اضطهاد الشعب الفلسطيني، وتُسيء إلى نضاله^(٢٢).

٣ - فلسطين والغرب : كان العرب الذين وضعوا كل ثقلهم لثورة قضية فلسطين يطمحون في الحصول على تأييد عالمي لكسب القضية في المحافل الدولية والإعلامية، وقد أحدثت محاولاتهم هذه آثاراً متناقضة في الغرب، كما أثارت مواقف الغرب ردود فعل مختلفة في الصحافة، بين مُنتقد للغرب عموماً، لأن سياسة الانتداب البريطاني في فلسطين، لها مثيل في كل مكان يمد الغرب إليه أصابعه الاستعمارية، فالاستعمار واحد والمعركة ضده واحدة^(٢٣)، ومؤيد لما يصدر عن الغرب من مواقف إيجابية، مُتقد لمواقفه السلبية من القضية.

ولعل موقف الأمير شكيب أرسلان من أهم المواقف التي أثارت الجدل في الأربعينات، فقد أدلى للصحف الإيطالية بتصريح أشاد فيه بموقف إيطاليا من قضية فلسطين، واعترف بفضل موسوليني، حين رفض مساعدة حايم وايزمن في تطبيق البرنامج الصهيوني، لأنه مُجحف بحقوق العرب، ونتيجة هذا التصريح ثارت نائرة بعض الصحف العربية على أرسلان، وفي مقدمتها جريدتا «صوت الأحرار» و«بيروت» اللبنايتان. أصر أرسلان على موقفه، وأرسل رده إلى أمهات الصحف المصرية واللبنانية، ونشرت «الجهاد» دفاعه تحت عنوان: «الأمير شكيب أرسلان يرد على الحملات، مبدؤنا شكر الحسنة أني جاءث، لا نزال نُحجّز موقف إيطاليا من فظائع الانكليز في فلسطين»^(٢٤). وقد اتخذت تصريحات أرسلان ومواقفه آنئذ سبباً لتشويه سمعته السياسية.

أضاف بعض الصحف أمريكا إلى قائمة الدول الغربية التي وجه إليها الاتهام، لمواقفها السلبية من قضية فلسطين، فهي لا تقل عن بريطانيا التي أعطت وعد بلفور، وطلب أن تُضاف إلى انكلترا صهيونية جديدة هي أمريكا^(٢٥).

وتحدثت هذه الصحف عن تناقض السياسة الأمريكية بالنسبة لقضية فلسطين، واتهمت الرئيسين تيودور روزفلت وهاري ترومان بخداع العرب^(٢٦)، وبمناسبة تصريح ترومان الذي يعطف فيه على اليهود، ويعدهم بالمساعدة، أبرزت الصحف نداء حبيب الله العبيدي مفتي الموصل إلى السفارات الأجنبية والصحف العالمية، لإنقاذ فلسطين ونصرة قضيتها^(٢٧).

٤ — آراء عن القضية الفلسطينية في الصحافة المحلية : حفلت الصحافة المحلية بمقالات وفصول وبحوث، تتضمن آراء وتحليلات وتعليقات وحلولاً مقترحة للقضية الفلسطينية.

آ — عبد الحميد الجابري في مقاله : « بماذا تتخلص البلاد الإسلامية من الهوان ؟ » ، رأى لفلسطين وضعاً مهماً، مرتبطاً بشؤون غيرها من البلدان العربية والإسلامية، فالأطماع الاستعمارية واحدة، والداء واحد، والدواء واحد، أما أسباب استفحال الداء فهي : التخاذل، ووهن الرابطتين القومية والدينية، والانشغال بالملذات الوقتية عما يحفظ كيان الأمم وسعادتها^(٢٨).

ب — تبنت « الجهاد » مطالب اللجنة العربية العليا في فلسطين، التي قدمتها إلى لجنة الانتدابات الدائمة ووزارة المستعمرات البريطانية في ٢٣ / ٧ / ١٩٣٧ م، رداً على توصيات اللجنة الملكية وبيان الحكومة البريطانية، وهي :

- ١ — الاعتراف بحق العرب في استقلال بلادهم التام .
- ٢ — العُدول عن فكرة الوطن القومي اليهودي .
- ٣ — إنهاء الانتداب البريطاني، واستبداله بمعاهدة، تنشأ بموجبها دولة ذات سيادة في فلسطين .

٤ — وقف الهجرة اليهودية وبيع الأراضي لليهود، ريثما تتم المعاهدة، مقابل ضمانات للمحافظة على الأماكن المقدسة، وحماية الحقوق المشروعة لليهود والأقليات الأخرى^(٢٩).

ج — حلل محمد علي الطاهر، في مقاله : « كارثة فلسطين، نظرة في قرار اللجنة

الملكية»^(٣٠)، الأجواء السياسية التي كانت سائدة عندما أصدرت اللجنة الملكية في ٨/٧/١٩٣٧ م، تقريرها القاضي بتقسيم فلسطين.

رأى الطاهر أن فلسطين كانت على حق في مقاطعة هذه اللجنة، التي لم تكن تجهل حقيقة الأمر، فعندها تقرير السير توماس هيكوافت قاضي قضاة فلسطين الذي حَقَّق في أسباب ثورة عام ١٩٢١ م، وتقرير لجنة شو البرلمانية التي حققت في ثورة عام ١٩٢٩ م، وتقرير السير سمبسون هوب الذي أوفدته بريطانيا لدرس مسألة الأراضي، إلى تقارير أخرى كلها في صالح العرب. لكنَّ اللجنة الملكية أهملت هذه الحقائق ونفذت ما يُناقضها، مما سبَّب تلك الاضطرابات والثورات، وجعلَّ العرب يرفضون تقرير اللجنة.

وفندَّ الطاهر الخريطة التي أذاعتها اللجنة لمشروع تقسيم فلسطين، ونبَّه إلى خطورة وجود دولة يهودية على حُدود مصر الشرقية، مُذكِّراً بتزايد عدد اليهود في فلسطين، رغمَّ غُنف الثورات التي قامَ بها الفلسطينيون، وعظيم التضحيات التي بذلوا.

د- عرب أمين هلال كتاب: «مشروع اتفاق لأجل سلام دائم في فلسطين»، للمُستشرق الانكليزي نفيل بربور، المُدَّيِّل بصُور مقالاته التي كان قد نشرها في جريدة «بريد فلسطين». وحلَّل هلال ما وردَ في الكتاب، في مقال بعنوان: «مُستشرق كبير يبحث أطيوار القضية الفلسطينية»^(٣١).

شرحَ بربور قضية العرب، وقضية اليهود، وتحدَّث عن فلسطين عبر التاريخ، وعن فلسطين والعرب اليوم، وبَسَطَ المُشكلة الفلسطينية، ثم اقترحَ الحل، الذي يعترف لليهود بحقوق تاريخية في فلسطين، ويُعطِيهم أكثر مما يُعطي العرب، ويُثبت أقدام الصهيونية فيها، ويُبيح هجرة اليهود إليها، ويربطُ تشريعها بالانتداب الانكليزي، ويُمكن له فيها، حينَ يربطُ إنهائه بقرار تتخذه اللجنة المُشتركة العربية- اليهودية، بإجماع لا يُمكن أن يتم.

أشادَ هلال بالكاتب الذي حكَّم الإنصاف، واختطَّ منهجاً وسطاً يُرضي الخصمين، في دفاعه عن العرب، وردَّه على بعض خُصومهم من اليهود والانكليز. ورأى أنَّ هذا الحل عادل يُمكن تحقيقه، إذا حسنت نية الطرفين، بشرط أن يعترف العرب بحق اليهود في إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين، ويسمحوا لهم بممارسة حُقوق سياسية أكثر من المعتاد، وأنَّ يُقلع اليهود عملياً ونظرياً عن مطامعهم العنصرية وفكرة التفوق.

هـ — فارس الخوري رئيس الوفد اللبناني السوري إلى مؤتمر البرلمانيين العرب الذي عُقد في مصر في ٧/١٠/١٩٣٨ م. لبحث قضية فلسطين، شَرَحَ وجهة نظره ونظر الحكومة السورية، ونشرت «الحديث» رأيه تحت عنوان: «مصر والقضية الفلسطينية»^(٣٢)، الذي يقومُ على النقاط التالية:

- ١ — إن كارثة فلسطين نبّهت العرب إلى وجوب الاتحاد والتضامن.
- ٢ — ثبت لبريطانيا والصهيونية صعوبة تحقيق مشروعهم، ولوحظت آثار التراجع التدريجي في موقف الوزارة البريطانية لصالح العرب.
- ٣ — اقتنع الانكليز بأن العرب ليسوا مُغالين في مطالبهم، بل إنها دُونَ حقهم.
- ٤ — إن اليهود رغم ما يلاقونه من اضطهاد في الغرب، سيُدركون حرج موقفهم، وستتأزلون عن مطامعهم، ويكتفون بما قدّمه العرب لهم في مؤتمر مصر، وسيطلبون من بريطانيا إيجاد وطن آخر لهم في إحدى مُستعمراتها الكثيرة^(٣٣).

و — ومن المُهم أخيراً أن نتعرفَ إلى الحقائق التي ذكرها نجيب صدقة، عن قضية فلسطين^(٣٤)، باعتباره أحد الذين تخصصوا في البحث في هذه للقضية وتطوراتها.

الحقيقة الأولى، هي أن قضية فلسطين قضية حق واضحة بالنسبة للعرب، وهي ليست مُعقدة إلا في نظر اليهود، وفي نظر الانكليز والأمريكيين، الذين تصرفوا بما ليس من حقهم التصرف به^(٣٥).

«الحقيقة الواقعية الثانية، هي أن القضية العربية في فلسطين، ليست قضية عرب فلسطين وحدهم، بل هي قضية البلدان العربية بأكملها»^(٣٦).

يستنتج صدقة أن الصهيونية العالمية إذا نجحت في حربها الاستعمارية التي شنتها على الشرق العربي بكامله، فستنتقل إلى مناطق عربية أخرى، فعلى العرب إذن أن يكونوا في حالة حرب دفاعية طويلة الأمد ضد الصهيونية، لا دينية ولا عُنصرية.

يُعدد صدقة مراحل هذه الحرب فيرى أن العرب قد هُزموا فيها جميعها، إلا في عام ١٩٣٨ — ١٩٣٩ م، إذ حملوا بريطانيا على التنازل عن سياسة التقسيم، واعتناق سياسة جديدة، هي سياسة الكتاب الأبيض، التي توقف الهجرة، وتُقيّد بيع الأراضي، وتُعرف باستقلال فلسطين في ظل أكرية عربية عالية. وبعد هذا الانتصار الوحيد، توالى الخسائر

العربية .

اعتبر صدقة إنشاء الجامعة العربية، واستقلال بعض الأقطار العربية، ومؤتمرات نصرة فلسطين، انتصارات جزئية لم تؤثر التأثير الكافي في مجرى السياسة . ورأى ضرورة إعادة النظر في أساليب الدفاع العربية، ووضع أهداف عاجلة للسياسة العربية^(٣٧) .

— وهكذا نلاحظ من خلال ما سبق أن القضية الفلسطينية كانت في تازم مستمر، لم تهدأ، وخصوصاً في أواخر الثلاثينات، وكانت ثمة مناسبات سنوية تذكر بها (وعد بلفور) .

— هناك موقف واحد، هو موقف التأيد للقضية لكنه مختلف الدرجات، له جوانب عربية وإسلامية وعالمية، ومظاهر مادية ومعنوية وإعلامية (الصحافة، الإذاعات) .
— هناك مواضيع حساسة في الأزمة، وهي الهجرة اليهودية، وتسرب الأرض، والغزو الاقتصادي، والتوسع الاستعماري الصهيوني في الأقطار العربية، مما يفرض قومية المعركة .

— الربط مستمر بين بريطانيا والقضية، والشعور عام بانحيازها، والتنديد واضح بسياساتها .
— الاعتراف ببعض المواقف الفردية لبعض البريطانيين وغيرهم، اعتبرت منصفة للعرب .
— الربط بين القضية والاستعمار عموماً، ودخول أمريكا كطرف معادٍ بانحيازها إلى اليهود .
— كانت الرؤية الرسمية للقضية قاصرة مثالية، بينما كانت الرؤية الشعبية إما عاطفية، أو بعيدة النظر أحياناً، وإجمالاً فقد كانت الرؤية مرنة تجاه اليهود .

■ هوامش الفصل السادس :

- (١) «الجامعة الإسلامية» : ٥/١ - ٥٤١/١١ (١٠/٤/١٩٢٩م) .
- (٢) «الجهاد» : ٥٤١/١١ - ٥٤١/١٧ (١٧/١/١٩٣٨م) : ٢ .
- (٣) «النذير» : (١/٨/١٩٣٧م) .
- (٤) «الجهاد» : ٣٣/٤ - ٣٣/٩ (٩/١٧/١٩٣٠م) : ٧ .
- (٥) «الجهاد» : ٦٥١/١٢ - ٦٥١/١٢ (١٠/١٢/١٩٣٨م) : ١ .
- (٦) «الجهاد» : ١٤١٩/١٩ - ١٤١٩/٢٢ (١٠/٢٢/١٩٤٥م) : ١ .
- (٧) «الحديث» : ١/١٩ - ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥م) : ٧٤ - ٧٩ .

- (٨) م . س : ٧٩ .
- (٩) «الضاد» : ٣/١٦ — ٤ (آثار ونيسان عام ١٩٤٦ م) : ٧٨ .
- (١٠) «الجهاد» : ١٣٥١/١٨ (٤/٢٧/١٩٤٥ م) : ١ .
- (١١) «الجهاد» : ١٤١٧/١٩ (١٠/١٩/١٩٤٥ م) : ١ .
- (١٢) «النهضة» : ٣٩٥٠/٢٦ (٢/١/١٩٤٦ م) : ٢ .
- (١٣) «التقدم» : (١٠/٢٩/١٩٣٠ م) .
- (١٤) «الجامعة الإسلامية» : ٧/١ (١١/٢/١٩٢٩ م) .
- (١٥) «سُورَةُ الشَّالِيَةِ» : ٢٢٢/٤ (١/٢٢/١٩٢٥ م) : ٢ .
- (١٦) «الجامعة الإسلامية» : ٢٥/٢ (١١/٢١/١٩٣٠ م) : ١ — ٣ .
- (١٧) «الجامعة الإسلامية» : ٣٠/٦ (٥/٩/١٩٣٤ م) : ١ — ٢ .
- (١٨) «الجهاد» : ٣٣/٤ (٩/١٧/١٩٣٠ م) : ٧ .
- (١٩) «الجهاد» : ٥٤٢/١١ (١٩/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢٠) «الجهاد» : ٥٣٧/١١ (١/٧/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢١) «الجهاد» : ٥٣٦/١١ (١/٥/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢٢) «الجهاد» : ٥٤٠/١١ (١/١٤/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢٣) «الجامعة الإسلامية» : ٣٠/٦ (٥/٩/١٩٣٤ م) : ١ .
- (٢٤) «الجهاد» : ٥٤٥/١١ (١/٢٦/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢٥) «الجهاد» : ٦٦٠/١٢ (١١/٢/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢٦) «الجامعة الإسلامية» : ١٩٨/١٧ — ٢٠١ (٩/٣/١٩٤٥ م) : ١٤١ .
- (٢٧) «الجامعة الإسلامية» : ٢٠٢/١٧ — ٢٠٥ (١٠/١١/١٩٤٥ م) : ١٥٢ .
- (٢٨) «الجامعة الإسلامية» : ٤٧/١١ (٨/١/١٩٣٩ م) : ٩٤ .
- (٢٩) «الجهاد» : ٥٤٠/١١ (١/١٤/١٩٣٨ م) : ١ .
- (٣٠) «الحديث» : ٨/١١ (آب عام ١٩٣٧ م) : ٥٨٨ — ٥٩١ .
- (٣١) «الحديث» : ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م) : ٦١ — ٧٣ .
- (٣٢) «الحديث» : ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م) : ٢١ — ٢٥ .
- (٣٣) م . س : ٢٢ — ٢٣ .
- (٣٤) «الحديث» : ٩/٢٠ (أيلول عام ١٩٤٦ م) : ٥٧٧ — ٥٨٩ .
- (٣٥) م . س : ٥٧٧ .
- (٣٦) م . س : ٥٧٨ .
- (٣٧) م . س : ٥٨٠ — ٥٨٨ .

الفصل السابع

قضايا عالمية في الصحافة

قلنا : إنَّ الفترة بين الحربين العالميتين هي أخصبُ الفترات التي مرَّتْ على المنطقة ، بما تميزت به من تطورات وتغيرات سياسية ، وتفاعلات حضارية ، أضافت إلى ما عرفته المنطقة من قبل من تمازج بين الثقافات ، زاداً فكرياً جديداً ، انعكس بمُجمَلِه على عملية الصراع الهادفة إلى باورة الشخصية المعاصرة للمُجتمعات المحلية .

ونحنُ في عدم إنكارنا للتأثير الذي صنعته الأحداث الخارجية ، في رسم ملامح الصورة المعاصرة للشخصية المحلية ، نعترفُ بأنَّ لبعض الأحداث أهمية أكبر ، تُقاسُ بمدى التأثير وقوته .

وقديماً كانت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م ، في مُقدمة هذه الأحداث ، وحديثاً تركت ثلاثة أحداث عالمية بصماتها الواضحة على الصراع الفكري ، والتفاعل الحضاري وهي :

- ١ — نجاح الثورة الاشتراكية في روسيا في تشرين الأول عام ١٩١٧ م .
- ٢ — سيطرة الفاشية بزعامة موسوليني على السُلطة في إيطاليا في ٢٧ / ١٠ / ١٩٢١ م .
- ٣ — انتصار النازية الهتلرية في ألمانيا في عام ١٩٣٣ م .
- ٤ — الحربان العالميتان : الأولى (١٩١٤ — ١٩١٨ م) ، والثانية (١٩٣٩ — ١٩٤٥ م) .

أولاً — الشيوعية العالمية :

١ — منذ أن انتصرت الثورة البلشفية في روسيا ، بدأ تأثير الأفكار الشيوعية ينتشر في المنطقة ، بين بعض الفئات الليبرالية من البورجوازية الصغيرة ، التي شكلت نتيجة لذلك

ما سُمي حركة «الديمقراطيين الثوريين»، وبين الطبقات الكادحة التي كان مُثقفوها المُشبعون بمبادئ الثورة الفرنسية «رواد التيار الاشتراكي في سورية ولبنان»، وبين بعض المُثقفين الذين اعتنقوا الماركسية جملةً أو جزئياً، دون أن يتأثروا بمبادئ «الاشتراكية الديمقراطية» أو «الأُممية الثانية»، وكذلك لم تنشط مبادئ «الإصلاحية الاشتراكية» في هذه المرحلة، بسبب «طبيعة الحركة الوطنية المُعادية للاستعمار، والتركيب الاجتماعي للمُجتمع، وضعف نفوذ الفئات المُؤيدة»^(١).

لقد أسهم قيام أول دولة اشتراكية في العالم، في دعم حركات التحرر الوطني العالمية، وإزكاء نار النضال ضد الاستعمار، ومُساندة الفكر التقدمي في البلدان المُستعمرة^(٢).

ولا يُمكن أن نتجاهل تأثير الأفكار الشيوعية والاشتراكية، في عقول الناشئة، وخصوصاً العمال، بين الحربين، فالحزب الشيوعي السوري كان من أوائل الأحزاب السياسية التي قامت في المنطقة، ومع أنه لم تكن له صحف تنطق باسمه في حلب، ولم يكن حزباً علنياً، فقد رصدنا الكثير من ردود الفعل على ظهور النشاط الشيوعي، في حلب، من الوجهة الحزبية التنظيمية، حين تحدثنا عن الحياة الحزبية، أما الشيوعية كنظام سياسي واقتصادي واجتماعي عالمي، فلا بُد من التوقف عند مواقف الصحافة الحلبية منها، لنعرف الاتجاهات التي توزعت إليها.

ويجب أن نعرف بداية، بعدم ظهور اتجاهات مُؤيدة للنظرية الشيوعية في صحافة حلب، وكل ما نجد فيها بعض المقالات المُتفرقة في مجلة «الحديث»، تتضمن تقويماً موضوعياً للشيوعية، بقلم بعض الذين درسوا في الغرب، واطلعوا على التيارات الفكرية المُتفاعلة فيه، كمحمد عبد الله عنان الذي اعتقد أن الثورة البلشفية قد طبقت خلال عشرة أعوام «ولأول مرة في التاريخ تجارب اجتماعية واقتصادية خطيرة، وهدمت أسس المُجتمع القديم بأسرها من عامة وخاصة»، واعتقد أيضاً أن المُجتمع البلشفي القائم في روسيا، قادر على الدفاع عن نظامه^(٣).

إن «الحديث»، لم تدع إلى الفكر الماركسي — اللينيني، مع أنها لم تُحاربه، أو تنتقده، ولم تُمانع في نشر معلومات وأبحاث عنه، ولعل ذلك يرتد إلى الخوف من تأييده، خصوصاً في عهد كانت تتعرض هذه الأفكار فيه إلى كثير من الضغط الرسمي والديني، وربما كانت تخشى من الخوض في خصوصيات سياسية، قد تجر عليها بعض المتاعب، إضافة إلى الصراعات الاجتماعية

التي شغلت جل جهدها .

هذا الموقف المُتردد، وَقَّهَ عبد الرحمن الشهبندر ، حينَ تراجعَ عن دعوته إلى « الاشتراكية المعقولة » ، التي وردت في خطابه في بهر الأوبرا العباسية بدمشق في ٥/٦/١٩٢٥ م^(١) . ويدلُّ هذا التردد على عدم نُضوج الأفكار الماركسية — اللينينية ، عنده وعند غيره من السياسيين السوريين ، الذين لعبوا دوراً على مسرح السياسة في سورية ، وانعدام الظروف الموضوعية لظرحها آنئذ .

وهكذا ، يُمكننا القول : إنَّ الصحافة الحلبية بمُعظمها تقريباً ، قد صبت في اتجاه مُعارضة الأفكار الشيوعية ، وفي التحامل على الثورة البلشفية ، وانتقاد زُعماؤها ، وكانت « التقدم » من هذه الصُّحف التي لم تجد فرصة إلا واستغللتها لتحقيق ذلك ، فقد تبنت مقالة لونستون تشرشل وزير مالية بريطانيا آنئذ ، يحملُ فيها على لينين حملةً شعواء^(٢) ، ثم نشرت رد تروتسكي ، وفيه دفاع عن لينين وهُجوم على ستالين^(٣) .

وكذلك كان موقف « الجامعة الإسلامية » فقد انتقدَ عبد الحميد الجابري « مدينة القرن العشرين » ، التي تسترقُّ الأُمم ، وتتكرَّر لحقوق الإنسان ، ورأى أنَّ انتشار البلشفية فيها ، يعني العودة إلى أسوأ أدوار الممجية^(٤) .

وتُعتبر « الجهاد » من هذه الصحف أيضاً ، فهي تُعادي الشيوعية العالمية بشكل سافر ، وتتوقَّع فشل مُخططاتها^(٥) ، وتقفُ ضدَّ الشيوعيين وزعيمهم ستالين ، ومُمارساته الدموية في الاتحاد السوفيتي^(٦) .

وكانت « الشهباء » في مُقدمة هذه الصُّحف المُعارضة للشيوعية والشيوعيين وزعيمهم ستالين^(٧) .

٢ — وتعزو الصُّحف حملتها على الشيوعية إلى طغيان ستالين ، وسياسته القمعية في الاتحاد السوفيتي ، وإلى عدة أسباب أخرى :

أ — العداء السافر بين موسوليني وحزبه الفاشي في إيطاليا ، والشيوعية العالمية ، دفعَ مجلة « الشهباء » المؤيدة للفاشية ، إلى تبني موقفها من الشيوعية ، فقد عريت افتتاحية لموسوليني في جريدة « بوبولو ديطاليا » ، عنوانها : « هيكل الشيوعية ينهارُ بغتةً على المُقيمين فيه »^(٨) ، استعرضَ فيه فواجع الشيوعية ، بمُناسبة إعدام أمراء الجيش الروسي في ٢٢/٦/١٩٣٧ م .

ب — الممارسات اللا دينية للشيوعيين في إسبانيا، إبان الثورة الجمهورية^(١٣). وقد تصدرت «الشهباء»، في مقال مُعرب بعنوان: «بسالة الإسبان تجاه فظائع الشيوعيين الهائلة»^(١٤)، نقلاً عن جريدة «الفاتيكان»، وفي مقالات أخرى كثيرة، بقلم أغناطيوس سعد للحديث عن «الشيوعية وأسرار المأساة الإسبانية»^(١٥)، ولوصف ما ارتكبه الشيوعيون ضد المُتدينين في إسبانيا، وللتعاطف مع الكاثوليك هناك.

وسلكت «الجهاد» في الاتجاه نفسه، في الحملة على الشيوعية في إسبانيا^(١٦)، وتنت هزيمتها في فنلندا، كما انهزمت في إسبانيا، لأن العالم كله يقف مع فنلندا اليوم، كما كانت ألمانيا وإيطاليا تُساعدان إسبانيا بالأمس^(١٧).

ج — ولعل السبب الأهم في الحملة على الشيوعية، هو عداؤها للدين، ولهذا كان مُعظم الصُحف المُعادية للشيوعية ذا اتجاه ديني واضح، مسيحي كمجلات «رسالة العمال» و«الشهباء» و«الرحمة»، وإسلامي كمجلة «على كيفك — الجهاد» ومجلة «الجامعة الإسلامية». وقد ركزت هذه الصُحف على الجانب الأخلاقي للدين، الذي تُحاول الشيوعية إفساده.

إنَّ الإلحاد والخلاعة والتَهتك وفساد الأخلاق — في نظر هذه الصُحف — قد جاء من الخارج؛ الصُحف المسيحية تعزوه إلى ما جاءت به الثورة الشيوعية من دعوات اشتراكية إباحية، والصُحف الإسلامية تعزوه إلى الأفكار الشيوعية تارة، وإلى حضارة الغرب المادية الزائفة تارة أخرى.

اعترف أغناطيوس سعد بفضل البطريرك أنطون عريضة، في حمل المُفوض السامي، على إصدار قراره بمنع الرقص الخلاعي، وناشد أرباب الأسر المُحافظين على الأخلاق القيام بدورهم في منع أولادهم من مُمارسة هذا الرقص الحديث، الذي ثبت أنَّه بِلشفة أخلاقية، يُحاول الشيوعيون الإباحيون أعداء المُجتمع من ورائه زعزعة كيان الأسرة، والقضاء على الأخلاق، كما قضوا على الملكية^(١٨).

وكرر فعل على مُحاربة الشيوعية للدين، «زادت المُنافسة أو السباق في التعاليم المسيحية»^(١٩)، واعتنى الكاثوليك في أوروبا وإسبانيا ببث التعاليم المسيحية، ليستعينوا بها للقضاء على رُوح الإباحة والبِلشفة^(٢٠).

أما في حلب ، فقد تكلم رجال الدين المسيحي على الشيوعيين وجرائمهم ، كدليل على معارضة الكنيسة لهم ، إذ كَانَ ذلك موضوع مواعظ الرياضة السنوية للرجال ، التي ألقاها الخوري أنطون عقل^(٢١) ، وموضوع سلسلة مُحاضرات باللغة الفرنسية ألقاها الأب بريفو اليسوعي مُرشد النادي الكاثوليكي ، تحت عنوان : « الشيوعية عدوة الملكية والعائلة والدين »^(٢٢) .

أما البابا بيوس الحادي عشر ، فإنه حين يشن من رجال السياسة والحكم ، في إنقاذ العالم من هجمة الشيوعية في روسيا والمكسيك ثم إسبانيا ، إلتفت نحو كنيسة روما ، معتبراً أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي ما فتئت الكنيسة تُعالجها ، لها اتصال متين مع الأخلاق والآداب ، فأصدر براءته في الشيوعية في منشور سماه « المُخلص الإلهي » ، قسمه إلى خمسة فصول ، تتناول موقف الكنيسة من الشيوعية ، وأضاليل الشيوعية ونتائجها ، ومعاكسة تعاليمها لمبادئ الكنيسة ، والعلاج الواقي منها ، وذكر من آزر الكنيسة في مُحاربتها^(٢٣) .

ولم تكن الصحف الإسلامية أقلّ عداءً للشيوعية من رصيفاتها المسيحية ، مُبررةً هذا الغداء بمُحاربة الشيوعية للدين الإسلامي أيضاً ، فمجلة «على كيفك» تنشر «نداء خليفة المسلمين عبد المجيد الثاني»^(٢٤) ، الذي يُحذر فيه من خطر دُعاة البلشفية ، وقتلتهم ، وسعيهم نحو العقائد الدينية ، وبث الإلحاد ، و «الجهاد» تُهاجمُ البلاشفة ، لأنهم يضطهدون الدين الإسلامي^(٢٥) ، وتنتقد طغيانهم على الإسلام والمسلمين^(٢٦) . وظلت مُعاداة الشيوعية للدين هاجساً لـ «الجهاد» ، حتى إبان احتدام الحرب العالمية الثانية^(٢٧) .

٣ — تناولت «الشهباء» و «الحديث» الشيوعية ، كنظام سياسي — اجتماعي — اقتصادي . لكن «الشهباء» كانت تنظر إليها من منظار النقد والاثام ، أما «الحديث» فمن منظار العرض والتحليل .

أ — تناول عصام الدين حفني ناصف «الاشتراكية من الوجهة العلمية»^(٢٨) ، ففرّق بين ثلاثة أنظمة تجمعية هي الاشتراكية والشيوعية والاشتراكية الزراعية .

الاشتراكية من الوجهة السلبية تُلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، ومن الوجهة الإيجابية لا تُصرّح بالدخل الشخصي الذي لا يأتي عن طريق العمل ، وهي البرنامج الاقتصادي للاشتراكيين الديمقراطيّين ، ولا تعتبر الرأسمالية نقيضاً لها ، بل الفردية ، لأن الرأسمالية استبدلت

بالأعمال اليدوية أعمال المصانع الكبيرة، وفي ذلك تقوية للفردية.

والشيوعية كالاشرائية تحرم الأفراد من التصرف في وسائل الإنتاج والاستهلاك معاً. أما الاشرائية الزراعية فهي أخف وطأة منهما، لأنها تحرم الملكية الخاصة للأرض، ولكنها تسمح بامتلاك رؤوس الأموال مهما عظمت.

والفوضوية على نقيض ذلك، ترغب في تقوية الفرد، وجعله سيد نفسه، بإلغاء القوانين المعاكسة لذلك^(٣٨).

يخلص ناصف إلى أن «الاشرائية ليست مثلاً أعلى، بل هي خطوة إلزامية جديدة للمجتمع»، وسينتهي بمقتضاها أجل الرأسمالية، «لا لأنها غير عادلة، بل لأنها قد هُزمت»، وسيكون القول الفصل للتقدم الصناعي، لا للمساعي الإنسانية، كما يقول كاوتسكي، ولا بُد للمثقف أن يتعرف إلى التعاليم الاشرائية، لأنها تؤثر في الحياة العامة، وفي العلوم الاجتماعية النظرية^(٣٩).

ب- نُشر أغناطيوس سعد مقالاً بعنوان: «الشيوعية شبح مُرعب يُقلق العالم، الدوليات الثلاث»^(٤٠)، تحدث فيه عن نشوء «الدولية الثالثة» في ٣/٤/١٩١٩م، على يد لينين، وذكر أنها قامت على اضطهاد الدين وإفساد الأخلاق والتشكيل بالشعب، سواء قبل وفاة لينين في ٢١/١/١٩٢٤م، أو بعد ذلك، حين قام ستالين ببيت تعاليمها الهدامة، مع اختلاف في بعض الوسائل التي تستلزمها السياسات الداخلية والخارجية، إذ تظاهر بالابتعاد عن الدعوة اللا دينية، خوفاً من ابتعاد الشعوب عنه^(٤١).

أتبع سعد هذه المقالة بسلسلة «مباحث اجتماعية»، عن «الاشرائية والشيوعية»، حيث تصدى لتوضيح «أوهامها ومفاسدها»^(٤٢)، و «لتفنيد تعاليمها»^(٤٣).

انطلق سعد أولاً من عجز النظام الاقتصادي الحر، الذي أسماه «نظام الأحرار»، عن حل المشكلة الاجتماعية، لأنه كان مصدر موبقات ومظالم، زادت في ويلات البشرية، ونفى أن تصلح الاشرائية أو الشيوعية لتخفيف شقاء الإنسانية، ولم يجد للبشرية طريقاً للخلاص إلا نظام الكتلركة.

فرق سعد بين الشيوعية والاشرائية، فذكر أن الشيوعية لا تستغني عن الاضطرابات

والثورات لتحقيق أحلامها، أما الاشتراكية، فلا تلجأ إلى الثورات إلا عند الضرورة. ولخص مبادئ الشيوعية بإلغاء الملكية الفردية، وإقامة صراع الطبقات، ومقاومة الدين^(٣٤).

وفصل سعد بين الاشتراكية العاطفية والاشتراكية التعليمية (الشيوعية)، فذكر أن أصحاب الاشتراكية العاطفية ينزعون بكل نبل إلى تحقيق نظام الإنصاف والمساواة والرحمة — وهو من مختصات الدين المسيحي — عن طريق الاشتراكية، مخدوعين بمظهرها المعقول، غافلين عن برنامجها الحقيقي الذي يرمي إلى إزكاء نار الثورة الاجتماعية. ثم انتقل إلى تنفيذ أهم مبادئ الشيوعية:

— الشيوعيون متناقضون، حين يدعون عداءهم للحروب، ومناصرتهم للسلام الدولي، وفي الوقت نفسه يضرمون الثورة الاجتماعية، ويشجعون على الإضراب العام.

— الشيوعية عدو للدين، ترى أنه أفيون الشعوب، وتُحاول توطيد دعائم مدينة جديدة تقوم على المادة وحدها، رغم ادعائها أحياناً أنها أقل عداء للدين.

وخلص سعد إلى أن هذه العيوب تخلو المسيحية منها، ولا يمكن أن يكون الإنسان كاثوليكياً صادقاً، واشتراكياً في الوقت نفسه، إذا فنظام الكثرة هو البديل^(٣٥).

جـ— حلّ الأب بريفو اليسوعي موقف الشيوعية من الملكية والعائلة والدين، وقارنه بموقف المذهب الكاثوليكي منها، مُعتمداً هذا المذهب أيضاً، مُتفقاً مع سعد في نظريته إلى الشيوعية.

١— تلقى الشيوعية تبعاً الظلم الاجتماعي على عاتق الملكية الفردية، ولذا تُنادي بقلب النظام الاجتماعي القائم، وإقامة نظام جديد يقتصر على مالك واحد، ويُعطى فيه الفرد حاجته، مُقابل عمله.

أما النظرية الكاثوليكية، فتعترف بوجود مفسد تحتاج إلى إصلاح، ولكنها تعزوها إلى سوء استعمال الحرية الشخصية، ولا تُسلم بأن التملك ورأس المال مُنافيان للعدل والإنصاف، بل هما حق طبيعي، ولكن لا بُد من إخضاعهما للمراقبة والنظام، وفقاً للصالح العام، ولصالح أرباب العمل والعمال معاً.

٢— تعمل الشيوعية على تفويض أركان العائلة، لأنها «أفضل نظام للمحافظة على الملكية الفردية»، وتنظر إلى العلاقة في الأسرة نظرة مادية، ولهذا كثرت المشاكل الاجتماعية، وتضعضع

بُنيان العائلة والمُجتمع .

إنَّ تراجعَ لينين، وإعادة سن القوانين التي تُوطدُ أركان الأسرة من جديد، إنَّ هو إلّا استنكار علني لمبادئ الماركسية، وبرهان على صحّة التعاليم المسيحية :

٣ — إنَّ التوفيق بين النظريتين الشيوعية والكاثوليكية مُستحيل، كما ذكر البابا بيوس الحادي عشر في براءته الشهيرة، وكما صرّح لينين نفسه، وحجة الشيوعية في نقمتها على الدين، أنّه يسعى لتوطيد النظام السائد بما فيه من مفسد ومظالم وفروق اجتماعية، في حين نجدُ الكنيسة تُدافع عن الضعفاء، وتشرُّ مبادئ العدل والإنصاف، ولا تدعو إلى الصبر إلّا حين يستحيل الإصلاح .

د — الرأي الرسمي للكنيسة في الشيوعية، عبّر عنه المنشور الذي أصدره البابا بيوس الحادي عشر، بمناسبة مرور أربعين عاماً على براءة البابا لاون الثالث عشر، وسُمي «المنقذ الإلهي»، أو «تجديد النظام الاجتماعي»، وقد لخصت «الشهباء» تبعاً لهذا المنشور، وحلّلتْهُ، وعلّقتْ عليه^(٣٦)، بل استمدت من تعاليمه كثيراً من الأفكار في مقالاتها . والحقيقة أنّ ما جاء فيه ينسجم كلياً مع الأفكار التي عرضتها مقالات المجلة . وقد رأى البابا أنّ الشيوعية تقوم على أربعة مبادئ :

١ — المادية : فكل شيء في الكون ناتج عن تطور المادة، والمادة تنكر وجود الله، ولا تفرق بين الروح والجسد .

٢ — الشخصية البشرية : الإنسان آلة في الجهاز الاجتماعي، يخضع لسلطانها، ولا حق له في امتلاك الخيرات الطبيعية، ولا سلطة له على وسائل الإنتاج .

٣ — العائلة : تُجرّد الشيوعية العائلة من صفاتها المقدسة والروحية، حين تُحوّل الزواج إلى اتفاق مدني بحت .

٤ — الجماعة : ترى الشيوعية أنّ لها حقاً في إخضاع الأفراد، ولو بالعنف، لنير العمل الاشتراكي، بدون التفات إلى المنفعة الشخصية^(٣٧) .

ورأى البابا تعاليم الكشلكة بديلاً حقيقياً صالحاً للمُجتمع العالمي^(٣٨) .

ثانياً — الفاشية :

لقد إتسمت فترة الثلاثينات أصلاً بالاعتماد على الشباب ، وكما يقول سامي الكيالي فإن الشباب العربي هم الذين حملوا راية التجديد والنهضة وبناء المُستقبل ، ولولا عناصر الشباب لما كان موسوليني وإيطاليا الحديثة^(٢٩) .

وكان للمبادئ الفاشية تأثيرٌ كبيرٌ على عقول الشباب في سورية ، وخصوصاً حين تصور بعضهم أنَّ خلاص العرب من الاستعمارين الانكليزي والفرنسي ، يُمكن أن يأتي عن طريق ألمانيا النازية ، أو إيطاليا الفاشية .

صحيحٌ أنَّ نظرة العرب إلى إيطاليا قد اهتزت ، نتيجة غزوها لليبيا والحبشة ، إلا أنَّ كثيراً من المنظمات والأحزاب السياسية في سورية ، قد تأثرت بالتنظيمات الفاشية ، وفرق القمصان السوداء الإيطالية ، وتجلّى هذا التأثير في وجود تنظيمات للفاشية في حلب ، حيث كانوا يظهرون بقمصانهم السوداء في الاحتفالات التي كانت تُقيمها الجالية الإيطالية^(٣٠) ، وفي ظهور فرق القمصان الحديدية في حلب ، وفي التنظيمات التي شكلها « شباب محمد » ، وفي تفشي الآراء الفاشية في مدارس حلب ، مما دَفَعَ عبد الرحمن الكيالي وزير المعارف آنذ ، أن يُضَمِّن رسالته في المنهج الدراسي^(٣١) ، دعوةً إلى إبعاد الحزبية والشيوعية والفاشية عن المدارس . وهذه الدعوة توافقت مع ما ذكرناه — سابقاً — عن حملة الحكومة على الأفكار الشيوعية بعد مُنتصف الثلاثينات .

ونُشيرُ هنا إلى أنَّ هذه الحملة على الشيوعية والفاشية في حلب ، لا تتناسبُ مع حجم انتشار أفكارهما ، فإنَّ مُعاداة الشيوعية كانت أشد ، رغم أنَّ الآراء الفاشية كانت أكثر رواجاً وعلنية .

لم تكن الصحافة الحلبية بمعزلٍ عما يجري في إيطاليا والفاتيكان ، بسبب الوضع الديني الخاص لروما ، وعلاقة الكاثوليك في حلب بكنيستهم فيها ، وهذا ما جعل الصحف الحلبية تهتم بتطور العلاقة بين الكنيسة والدولة الإيطالية .

إنَّ الذي يُتابع ما كتبتُه الصحافة الحلبية عن الفاشية ، يُلاحظُ فيها اتجاهاتٌ مُتعددة ، منها اتجاه مُعادٍ ، أو اتجاه مُؤيد ، أو اتجاه مُتغير حسب الظروف الطارئة ، أو اتجاه مُحايد يكتفي بعرض أفكارها وتحليلها ، دون اتخاذ موقف مُحدد منها .

١ — ثمة اتجاه مُعادي للفاشية، برزَ بشكل خاص نتيجة غزو إيطاليا الفاشية لليبيا والحبشة. وقد انعكسَ هذا الاتجاه على صفحات «الجهاد» و«الجامعة الإسلامية» و«الحديث».

«الجهاد» تقف بكل صراحة إلى جانب كفاح الشعب الليبي ضد الاستعمار الإيطالي وأعماله الوحشية، وتُساند ثورة عمر المُختار، وترى في الفاشية شكلاً من أشكال الاستعمار^(٢٢).

«الجامعة الإسلامية» تنتقدُ الفاشية أيضاً، وتُهاجمُ الطليان لما يرتكبونه في برقة وطرابلس الغرب من اضطهاد وإبادة للشعب المسلم هناك، وتدعو المسلمين لمُساندة ليبيا في محنتها^(٢٣)، وتنددُ بالسياسة التي تُمارسها إيطاليا الفاشية في ليبيا، التي لا تختلف عن ممارسات الاستعمار وفضائعه في أي مكان من العالم^(٢٤).

وهنا، لا بُدَّ أن نُلحظَ أن ما اتفقت عليه «الجهاد» و«الجامعة الإسلامية» و«الشهباء» في مُحاربة الشيوعية، والدعوة الدينية الأخلاقية، قد اختلفَ الآن، إذ انفردت «الشهباء» في موقفها المؤيد للفاشية، ورأت في غزو إيطاليا للحبشة وليبيا فتحاً حضارياً — كما سنرى — في حين رأت فيه الصُّحف الأخرى غزواً همجياً وحشياً.

أما «الحديث» فقد تخصصت بنشر مقالات وبحوث تصبُّ في التيار المُعادي للفاشية، ومن ذلك مقال لهاري وليامس، بعنوان: «أحباش اليوم ومليكهم»^(٢٥)، يميل فيه إلى الحبشة في صراعها مع إيطاليا، ويُبشِّرُ بفشل هذا الغزو الاستعماري، وفوز الأحباش، ودراسة عن كتاب «الحبشة المظلومة»^(٢٦)، من تأليف سليم خياطة، الذي يكشفُ مؤامرات المُستعمرين أعداء الشعوب الشرقية، ويفضحُ أساليب الفاشية وأفكارها الاستعمارية ومبادئها العنصرية.

وهكذا، فإنَّ مُعظم الصُّحف التي عارضت الفاشية، كانت من الصُّحف الدينية الإسلامية، بعكس الدينية المسيحية التي مالت إلى تأييدها. وقد انطلقت الصُّحف المُعارضة من وجهة نظر سياسية، أما المؤيدة فقد جمعت في موقفها بين النظرتين السياسية والدينية.

٢ — برزَ الاتجاه المؤيد للفاشية وزعيمها موسوليني بشكل ضعيف، وفي أوقات مُتبااعدة في بعض الصُّحف الحلبية، ولكنه ظَهَرَ بوتيرة قوية ومُستمرة عبر مجلة «الشهباء».

«التقدم»، وفي أعداد مُتفرقة، أشادت بموسوليني ونظامه الفاشي، ونشرت مقالة للرحالة

الانكليزي دسموند، فيها مديح له وإعجاب بنظامه^(٤٧).

و«الكلمة» نشرت مقالات حول «إيطاليا»، كتبها فتح الله الصقال، إثر عودته من زيارة لأوروبا، دونَ فيها مُشاهداته وانطباعاته، وأبدى إعجابه بالنظام الفاشي فيه الذي جعل لها كلمة مسوعة في الشؤون الدولية، وأعرب عن تقديره للغزو الفاشي للحبشة، وانتقد العقوبات الدولية التي اتخذت ضد إيطاليا نتيجة هذا الغزو، لأنَّ هذا الغزو في نظره فتح حضاري، وسجَّل لموسوليني ماثرة تاريخية بعقده اتفاقية لاتران التي أزالَت الخلاف المُستحکم بين الحكومة الفاشية والكنيسة منذ عام ١٨٧٠ م، كما أشاد بالزعيم الإيطالي وإنجازاته وإصلاحاته الداخلية^(٤٨).

هذه المسائل التي أجمَلها الصقال في حيز محدود، فصلتها «الشهباء» على نطاق واسع، وعلى مدى أعوام طويلة، وتضمنت المواضيع التالية:

أ — الإعجاب بموسوليني وصفاته الشخصية:

رَفَضَ أغناطيوس سعد في مقالته: «موسوليني، كيف تكون الزعامة؟»^(٤٩) إطلاق اسم الديكتاتور (المُسيطر) أو الحاكم بأمره على موسوليني، ووجدَ اللقب الوحيد الذي يصلحُ له هو (دوتشي)، ويعني الزعيم أو الدليل أو الهادي، وأبو الشعب، والابن الشرعي للأرض الإيطالية^(٥٠).

وأضفى سعد في مقالته: «موسوليني، تَنْبُؤُهُ أو تَبَيُّنُهُ بالمُستقبل»^(٥١)، على موسوليني بعض صفات النبوة، من بُعد النظر، والبصيرة المدهشة التي رافقته منذ صغره^(٥٢). ومن ذلك أنَّه توقع في خطابه، وخصوصاً خطابه في ١٧/٤/١٩٢٦ م، أن تعم الفاشية كنظام اجتماعي جديد، وكضرورة تاريخية العالم أجمع^(٥٣).

ب — الفاشية والدين:

إذا كانت مواقف بعض الصُحف من الفاشية، قد تأثرت بتطور العلاقة بين الحكومة الفاشية في إيطاليا والفاتيكان، فإنَّ موقف «الشهباء» من كل من الدين والفاشية ظل ثابتاً، لم يفتّر، ولم يتأثر بالظُروف.

اعتقدت «الشهباء» أن موسوليني قد زرعَ في الناشئة حُبَّ الله والوطن والحزب، وجعلَ

التعليم الديني إجبارياً في جميع مدارس إيطاليا^(٥٤)، وأنَّ نظامَهُ «يعتبرُ الديانة ظاهرة عميقة، لا غنى للنفس عنها، ولذا فإنَّه لا يقتصرُ على تكرمها فحسب، بل يُحافظ عليها، ويعملُ على إذاعتها»^(٥٥).

وقد تحدثنا قبل قليل عن مواقف «الشهباء» التي تدلُّ على أنَّ سياستها التوفيق بين الكنيسة والفاشية، ولعلَّ أصدق تعبير عنها، مقالة بعنوان: «البطريك في روما»^(٥٦)، تتحدثُ عن زيارة البطريك بطرس عريضة إلى كل من الفاتيكان وإيطاليا، كدليل على العلاقات التاريخية التي يجبُ أن تتوطد بينهما.

جـ — الفاشية والشيوعية:

موقف الفاشية من الشيوعية موقفٌ حساسٌ جداً، فموسوليني نفسه ارتدَّ عن الاشتراكية، وأصبح من ألد أعدائها. كما أنَّ الفاشية قامت أصلاً على مُحاربة الماسونية والشيوعية، ولهذا كان التأيد الذي حظيت به من «الشهباء» كاملاً، إذ أنَّ المجلة — كما سبق أن ذكرنا — كانت مُعادية للشيوعية بعنف.

وقد ركزت «الشهباء» على هذا الجانب من الفاشية، وأبرزته في مناسبات عديدة، وتابعت في حلب باستمرار نشاطات النادي الإيطالي والفنصلية الإيطالية المُتعلقة بمُحاربة الشيوعية، سواء من خلال برنامج «محاضرات النادي الإيطالي»^(٥٧)، وما تحدث به سرجيو زانوتي أستاذ معهد الثقافة الفاشستية، أو من خلال لجنة الإسعاف الفاشستي التي ترعاها عقيلة فنصل إيطاليا بحلب^(٥٨)، أو من خلال المقالات المُتعددة التي تعرّف بفضل موسوليني في انتشال إيطاليا من الشيوعية، وإنقاذها من خطرها، وبث التربية الفاشية المُعادية للشيوعية في نفوس الناشئة الإيطالية^(٥٩).

وبرز هذا الجانب أيضاً في ما نقلته «الشهباء» عن موسوليني نفسه، في كتابه حول التعاليم الفاشستية، الذي قام إلياس عبد الله عاقل بتعريب أحد فصوله.

ويتحدثُ موسوليني فيه عن علاقته بالشيوعية، منذ أن عادَ إلى ميلانو، ودعا في آذار عام ١٩١٩ م، على صفحات جريدة «البوبولو ديطاليا»، إلى الاستفادة من التجارب الاشتراكية وتطبيقاتها العملية، ثم شُروعُه في مُحاربة التعاليم الديمقراطية والاشتراكية والماسونية، إلى أن اضطرَّ لوضع التعاليم الفاشستية التي تجعلُ الفاشست مُحسوماً للماركسية.

ويذكرُ موسوليني أنَّ الفاشيين بعد أن انتهوا من الاشتراكية، التفتوا لمُحاربة الأفكار الديمقراطية نظرياً وعملياً، برفضهم الاعتقاد بإمكان تسليم الحُكم للأكثرية، أو عن طريق الاستفتاء الشعبي، أو الاعتراف بالنظام الجمهوري كنظام للحُكم^(١١).

تابع إلياس عبد الله عاقل نُشرَ «التعاليم الفاشستية» في مجلة «الشهباء» مُنتقلاً إلى موضوع «فلسفة الحُكم»، مُكرراً مُعارضة الفاشية لمبادئ الاشتراكية والديمقراطية والحرية، ولكن ليس بغرض العودة إلى النظام الذي كان سائداً قبل الثورة الفرنسية، وإنما بغرض انتقاء ما يُمكن تطبيقه على رُوح هذا العصر من تلك المبادئ^(١٢).

د- السياسة الخارجية للحكومة الفاشية:

يُعتبرُ الغزو الإيطالي للحبشة من أكثر الأحداث المُتعلقة بسياسة إيطاليا الخارجية، أثراً على الصحافة الحلبية، بعد الأثر الذي أحدثه غزو ليبيا. وقد وقفت «الشهباء» صراحةً إلى جانب الغزو، وأشادت بدور إيطاليا الفاشية الحضاري في أفريقيا، وإن بدت لهجة تأييدها لغزو الحبشة أكثر وضوحاً من لهجة التأييد لغزو ليبيا.

اختارت «الشهباء» أولاً أن تنقلَ مقالات عن الصُحف الأجنبية المؤيدة للغزو، فقد عرّب إلياس عاقل بتصرف مقالاً بعنوان: «أوروبا والحبشة»^(١٣)، ومقالاً آخر بعنوان: «الحرب الإيطالية — الحبشية»^(١٤)، عن مجلة «العالمين» الفرنسية، فيهما تأييد لإيطاليا، وسُخرية بالأحباش، وتقليل من مقدرتهم الحربية، وتعظيم لانتصار الطليان، واستنكار لما تُدعيه الصُحف ووكالات الأنباء عن انتصار الأحباش على الطليان.

واختارت «الشهباء» أيضاً، أن تُتابع النشاطات الفاشية في حلب، لدعم الحرب الإيطالية ضد الحبشة، ومُقاومة العقوبات الدولية ضد إيطاليا، سواء عن طريق «يوم الوفاء» الذي دعا فيه باولو روسي فُنصل إيطاليا بحلب إلى التبرع من أجل ذلك^(١٥)، أو عن طريق الاحتفالات الدينية أو الفنية التي أُقيمت في حلب، أسوةً بالوف الحفلات التي أُقيمت في إيطاليا للغرض نفسه^(١٦).

ونشرت خواطر ساخرة كتبها إلياس ربابي، بعنوان: «كيف توجت نجاحياً؟»^(١٧)، فيها هزء بالنجاشي هبلا سيلاي، وهُجوم على سياسته الظالمة، وتشجيع للثورة ضده، ودعوة لإعلان

الجمهورية.

وشارك أغناطيوس سعد مباشرةً في حملة التأييد للغزو، التي تشنها مجلته، فنشرَ مقالةً بعنوان: «افتتاح الحبشة، حملة استعمارية لم يسبق لها مثيل في التاريخ»، وصَفَ فيها الانتصارات الباهرة التي حققها موسوليني في الحبشة، وإصلاحاته التي تمت في كل المجالات^(٧١). وانتقدَ في مقالةٍ أخرى، الحصار الاقتصادي الذي فرضته اثنتان وخمسون دولة في الأمم المتحدة، لمدة ثمانية أشهر على إيطاليا، بسبب غزوها للحبشة، واعتقدَ أنَّ هذه العقوبات كانت بإيعاز من انكلترا لرغبتها في المحافظة على طريق الهند، وأدَّت من الوجهة الاقتصادية إلى عكس المَراد منها، فقد دفعت إيطاليا إلى الاستقلال الاقتصادي، وحققت إيطاليا من ورائها مجداً سياسياً^(٧٢).

أما موقف «الشهباء» من سياسة إيطاليا الفاشية في ليبيا، فلم يكن يختلف عنه في الحبشة، إلا أنَّه أقل حماساً. وكانت المجلة تعتقدُ أيضاً، أنَّ احتلال إيطاليا لليبيا، إنما كان بدوافع حضارية، لنقل ليبيا من التخلف إلى التقدم والمدنية، وقد أفاضت بوصف «رحلة موسوليني التاريخية» إلى ليبيا، ووصفت الحماس الذي استقبل به في طرابلس الغرب^(٧٣)، كما رأت في زيارته لمعمل النسيج الذي أقامه المواطن الحلبي شفيق فارس خزام في بنغازي، دليلاً على تقدير العرب والمواطنين الحلبيين لدور إيطاليا في تقدم بلادهم^(٧٤).

هـ — الفاشية وتطور المُجمع الإيطالي:

اعتبرَ أغناطيوس سعد في مقالته: «الشُعوب: أوفرها ذهباً، ليس بأكثرها رخاء»^(٧٥)، أنَّ الأعمال الجليلة للفاشية تنقسمُ «إلى ثلاثة أقسام: ما تحقَّق منها في إيطاليا، وفي المُستعمرات، وفي خارج إيطاليا»^(٧٦).

أما في إيطاليا فقد اعتنى موسوليني بـ «تهذيب المرأة تهذيباً فاشستياً»^(٧٧)، وسن القوانين المناسبة لدورها الاجتماعي التربوي، المُتفقة مع طبيعتها الفطرية^(٧٨)، وقدم لها وصايا ونصائح^(٧٩)، عددها الأديب الفرنسي هنري بوردو عضو المجمع العلمي الفرنسي، في مقالته: «موسوليني»^(٨٠).

وذكرَ أغناطيوس سعد في مقالته: «الأمومة والطفولة، جهاد الحُكم الفاشستي في سبيلهما»^(٨١)، أنَّ «من جملة ما خصه موسوليني بعنايته الواسعة، رفع مُستوى العائلة

الأخلاقي والأدبي، وحمايتها من التعاليم الهدامة»، وصيانة الأمومة والطُفولة^(٧٨).

بنت «الشهباء» تأيدها للفاشية أيضاً، على إعجابها بـ «نظام الصحافة في إيطاليا»^(٧٩)، وبـ «التشريع الاجتماعي في الإمبراطورية الإيطالية»^(٨٠)، وتخطط الفاشية بالنسبة للطلبة والشباب، التي شرحها موسوليني في خطابه أواخر عام ١٩٣٣ م، مُبيناً أهمية الاعتماد على الشباب في العالم، لتحريره من قيوده البالية، وإقامة التعاون بين الشرق والغرب^(٨١). وكذلك على إعجابها باهتمام الحكومة الفاشية بتربية الناشئة في مُستعمرات الإصطيااف الصحية^(٨٢)، وبأساليب التربية التي يُطبقها موسوليني على الشبيبة، وإعدادها للحياة السياسية والوظيفية^(٨٣)، وبالتربية العسكرية، التي كانت السر في الانتصارات التي أحرزها الجيش تحت قيادة المارشال بادوليو، لأنّها تقوم على الإيمان والإنقياد والجهاد^(٨٤).

وغطت «الشهباء» النشاطات الإعلامية والمهرجانات التي كان فاشيو حلب يُقيمونها، وأعجب إلياس عبد الله عاقل في مقالته: «الناشئة والوطنية»، بالروح الوطنية التي تجلّت فيها^(٨٥)، ونشرت المجلة المُحاضرات التي كان يُلقها سرجيو زانوتي في النادي الإيطالي بحلب^(٨٦)، ووصفت الحفلات التي كانت تُقام في البيت الإيطالي وغيره، وعلقت عليها، ودعت للاقتداء بما تُظهره من أسباب التقدم التي أخذت بها إيطاليا^(٨٧).

ولعلّ أفضل تعبير عن التأيد لسياسة الحكومة الإيطالية، تلك السلسلة من المقالات التي كتبها ثابت ثابت صاحب مجلة «الفلاح الاقتصادي»، إثر جولته في إيطاليا، نشرها في جريدة «المُقطم» القاهرية^(٨٨)، وأعاد نشرها في «الشهباء» تحت عنوان: «إيطاليا اليوم: مُشاهدات وملاحظات»، تحدث فيها عن النظام التربوي^(٨٩)، والإصلاحات التي قامت بها الحكومة الفاشية^(٩٠)، وتُخصّصاً ما يتعلق منها بالأطفال والشبان والجنين والأمومة^(٩١).

٣ — مجلة «الرحمة» الدينية موقف من الفاشية مُختلف، حسب ما تتغير نظرة الكنيسة إليها، ولعلّ من المناسب هنا أن تُسجل بعض المُلاحظات:

آ — اعتراف موسوليني بأهمية الدين كرادع أخلاقي للشعب الإيطالي، انعكس إيجاباً على موقف الصُحف الدينية من الفاشية، لكنّ دعوته إلى فصل سلطة الدين عن سلطة الدولة انعكس سلباً.

ب — مالت «الرحمة» إلى موسوليني كشخص مُتدين وزعيم، أكثر مما مالت إلى الفاشية كنظام، في حين لم تفصل «الشهباء» موسوليني عن نظامه، وحذتُهما كليهما.

ج — انطلقت «الرحمة» في إعجابها بموسوليني من مواقفه تجاه الكنيسة، وتراوح إعجابها به بمقدار قُرْبِهِ أو بعده من تعاليم الكنيسة، ولم تكن تتورع عن مهاجمته، إذا رأت منه بُعداً أو تراجعاً عن مواقفه المؤيدة للكنيسة، وعن اتهام الفاشية بأنها مظهر من مظاهر العنف والقسوة، وموقفها هذا قريبٌ من موقف «البشير» البيروتية، في حين تُبرّر «الشهباء» هذا العنف، وترى فيه مظهراً من مظاهر القوة، وتُحاول أن توفّق بين إعجابها بموسوليني والفاشية، وتأييدها لموقف الكنيسة، ولم تفقد حماسها تجاه موسوليني والفاشية، برغم تفاوت التقارب بينه وبين الكنيسة، بل كانت تُحاول إيجاد نقاط لقاء بينهما.

د — تأييد «الشهباء» للفاشية وزعيمها، يعود أيضاً لأسباب سياسية، في مُقدمتها عداؤهما للشيوعية، ولا نرى ذلك واضحاً في «الرحمة».

وهكذا، فقد أشدّت «الرحمة» بالنظام الفاشي، حين كان موسوليني يُدافع عن الدين والكنيسة، ويحمي رُوح التدين في الشعب الإيطالي. وقد نشرتُ مقالاً لموسوليني «يُظهرُ فضلُ الدين»، ويعترفُ بأن الدين الكاثوليكي هو دين الدولة الرسمي، وبأن البابا هو السيد الأعلى في المملكة الروحية بلا مُنازع^(٩٧).

بعد شهور قليلة احتدم الصراع بين الفاتيكان والحكومة الفاشية، وانحازت «الرحمة» بالطبع إلى الكنيسة، وتبنّت وجهة نظرها من الخلاف، ونشرتُ نقلاً عن «البشير» تحليلها «للخلاف وأسبابه».

أساسُ الخلاف هو جمعية «العمل الكاثوليكي» التي أُسست بموجب المادة (١٣)، التي أدرجها البابا بيوس الحادي عشر في مُعاهدة لاتران في ١١/٢/١٩٢٩ م، «وهي ذاتُ صفةٍ دينيةٍ رسميةٍ، كأحدى جمعيات الكنيسة الكاثوليكية، يتولاها مباشرةً الحبر الأعظم ويُشرفُ عليها».

اتَّهمَ موسوليني الجمعية بأنها تحولت إلى جمعية سياسية، واتهمتُ الكنيسة موسوليني بأنه يُدرّبُ الشبيبة على مُعاداة الكنيسة، وبالاعتداء على مُعاهد العمل الكاثوليكي، وحملتُ في

لسان حالها جريدة «الأوسرفاتوري رومانو» بشدة على برنامج الحزب الفاشي، ونددت بأعماله المتناقضة مع الدين، وأشارت إلى معاودة ظهور الماسونية، التي قامت الفاشية أصلاً على مُحاربتها ومُحاربة الشيوعية، واستنكرت مبدأ احتكار التعليم^(٩٣).

استمر الصراع بين الفاشية والفاشيكان، حتى زمن الكردينال باشيلى (البابا بيوس الثاني عشر)، فقد تابع موسوليني مُحاولته لحل جمعية «العمل الكاثوليكي»، حتى يتمكن من الانتصار على الفاشيكان، ويرفع سُلطتها عن الشبيبة الإيطالية، ويضع سُلطته مكانها^(٩٤)، وانعكسَ هذا الأمرُ سلباً على موقف الصحف الدينية من الفاشية.

٤ — ظَهَرَ في «الحديث» اتجاه مُحايد من الفاشية، اكتفى بالتحليل الموضوعي والمُقارنة. وأماننا مقالتان، الأولى لفؤاد الشايب، بعنوان: «بحثٌ ونداءٌ إلى الكتّاب — الأدب السياسي»^(٩٥)، وهي فصل من كتابه عن «أدب الثورات»، والثانية لصلاح الدين الطرزي، بعنوان: «الفاشية»، ظَهَرَتْ في عددٍ من مُتتالين من «الحديث»^(٩٦).

أما فؤاد الشايب فتحدثَ عن الفاشية في مجال الأدب السياسي، حيث يَنْضَعُ الأدب للسياسة ويُمجدها، ويُعبّرُ عن أكاذيبها، ورأى أنَّ الفاشية هي سياسة دولة، وأنَّ أدباءها مُسخرون لتمييدها.

وقارن الشايب بين الفاشية والشيوعية، فذكرَ أنَّ الشيوعية أيضاً سياسة دولة وحزب، غير أنَّها أرقى.

وكدليل على غواية الإقناع الفاشي، عَرَضَ الشايب ما ذكره الكاتب البولوني باندروسكي في مؤتمر الكتاب العالمي في روما عام ١٩٣٤ م، إذ أقرَّ — بحُضور موسوليني — بضالة عمل الأديب إزاء عمل رجل الدولة. وكدليل على الغواية السياسية للشيوعية أقرَّ بأنَّ الأدب السياسي فيها أضال منه في الفاشية، وأخذَ على ماركس عدم عنايته بالأدب عنايته بالمُجتمع والاقتصاد في نظرياته المادية، ووصلَ إلى أنَّ الشيوعية تجزُمُ بعمية الفكرة الأدبية، أمّا الفاشستية فإنَّها «تسلخها سلخاً شبيهاً بالإعدام».

وأما الطرزي فرأى أنَّ النظام الفاشي يقومُ على ظاهرتين: القوة وازدراء الديمقراطية، ترتكزُ عليهما جميعُ النظريات المُتعلقة بالدولة والشعب التي ابتكرها موسوليني.

آ — القوة لا الانتخاب هي أداة الحكم، ولهذا لا يعترف موسوليني بثقة الشعب، وهو بذلك يختلف عن بقية الحكام الفرديين، فأتاتورك دَعَمَ سُلْطَتَهُ بإرادة الشعب، وهتلر وَصَلَ إلى الحكم عن طريق الانتخاب. والقوة تقود الحكومة الفاشية إلى الشدة، وهي وسيلتها لتحقيق غاياتها.

ب — الديمقراطية تبليبل الأفكار، وتشتت الآراء، ولا تُجدي الشعوب نفعاً. والفاشية في هذه النظرة السلبية إلى الديمقراطية، تُعادي مبادئ الثورة الفرنسية.

يرى الطرزي في المبادئ الفاشية عناصر اشتراكية ماركسية، تتمثل في وضع المصلحة العامة فوق كل المصالح، وتقييد حقوق المالك، بإنشاء النقابات، ووضع الصناعة والتجارة تحت سيطرة الدولة. وعناصر ديمقراطية تتمثل في المجلس النيابي، وإن كان التمثيل الشعبي فيه ناقصاً، وفي اختلاط موسوليني بالعمال والفلاحين. لكن طرزي يرى أن العناصر الأوتوقراطية هي أقوى العناصر، وأن إيطاليا تتجه اتجاهاً قومياً يرمي إلى إعادة مجد روما.

يأسف الطرزي لأن سياسة إيطاليا الاستعمارية الخارجية قاسية وظالمة، ويتمنى أن يُطبّق موسوليني مبادئ العدل والرحمة على المُستعمرات الإيطالية، ويُخصّصاً طرابلس الغرب، مع أنه لا ينكرُ حنكة موسوليني وعاطفته الوطنية التي تَجَمَّ عنها ظلمه هذا.

ثالثاً — النازية:

يجب أن نُميز هنا مواقف الصحافة الحلبية من ألمانيا، كدولة لها وزنها الدولي، وتحالفاتها العالمية، وتأثيرها في الأحداث السياسية، فيما بين الحربين العالميتين، وخصوصاً في الحرب العالمية الثانية، ومن زعيمها هتلر كقائد سياسي عسكري لها، عن مواقف الصحافة من النازية كنظام عالمي.

وإذا كان موقف الصحافة الحلبية من النظام الشيوعي قد اتسم إجمالاً بالعداء والنقد، فإن موقفها من النازية كان أقلّ تصلباً، إذ توزع بين الإعجاب والحياد والعداء.

١ — اتجه بعضهم إلى تأييد النازية والإعجاب بزعيمها هتلر، فقد فَتَل فتح الله الصقال، في مقالته: «الحالة الروحية في ألمانيا»^(٧٧)، نشرها بعد انتهاء زيارته لألمانيا، المراحل الديمقراطية التي وَصَلَ بها هتلر إلى زعامة أُمته ومحبة شعبه، لأنه يُمثّل العزة الوطنية، بعد ما أصاب بلاده

من الانكسار الأدبي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وبعد أن أنقذها من خطر الشيوعية^(١٨).

٢ — ثمة اتجاه مُتردد من النازية، ظهر في «الشهباء»، قوّم موقفه منها حسب علاقتها بالشيوعية والفاشية والكنيسة. فـ «الشهباء» تؤيد الفاشية حين تراها حامية للدين والأخلاق، عدوة للشيوعية، وتُحبذ النازية حين تتفق مع الفاشية على مُحاربة الشيوعية، وتُعارضها حين تتعارض سياستها مع مبادئ الكنيسة الكاثوليكية.

إنّ موقف «الشهباء» المُتناقض هذا، يُوحى بأنّها تنطلق في نظرتها إلى النازية والفاشية والشيوعية من منطلق ديني بحث، لا دخل للسياسة فيه، وإن كان موقفها الديني من الفاشية قد أثر على موقفها السياسي منها، خصوصاً خلال الحرب العالمية الثانية.

في ١٥/٩/١٩٣٧ م، ظهر مقال في جريدة «الأوسرفاتورى رومانو» الإيطالية، يُحلّل العلاقة بين ألمانيا النازية والكنيسة، عرّبه «الشهباء»، ونشرته تحت عنوان: «بعد مؤتمر نورمبرغ، النضال بين الهتلرية والكنيسة»^(١٩)، لأنّها اعتبرته مُمثلاً لرأيها المُتفق مع وجهة نظر الكنيسة في الخلاف، وهو يُشبه موقف «الرحمة» من الفاشية حين اضطرت مع الكنيسة.

يُركز المقال أنّ العلاقات بين الكنيسة وألمانيا في السنوات الأربع التي مرت على مؤتمر نورمبرغ لا تدعو للتفاؤل، فالألمان ما يزالون يُناضلون سراً وعلانية ضد حقوق الكنيسة المُعترف بها في مُعاهدة رسمية، في صحافتهم، أو في إجراءاتهم المُتعلقة بنزع التعليم الديني من الكهنة، وإجبارهم على التعليم المُتفق مع المبادئ النازية المادية، وتعليمات كاتبها الفرد روزنبرغ في كتابه «خُرافة القرن العشرين». ثم جاءت الرسالة البابوية لتؤكد «خطر التضامن بين السُلطات الهتلرية، والقوات المُناوئة للنصرانية»^(٢٠).

ما تلبث «الشهباء» أن تنقل «خطاب الدوتشي في ألمانيا»^(٢١)، الذي ألقاه في ٢٨ أيلول عام ١٩٣٧ م، وفيه يرى الثورتين الإيطالية والألمانية، رغم اختلاف مناهجهما، مُتفقتين في مراميها ونضالهما ضد البلشفية، ويُشيد بمقاومة ألمانيا للعقوبات الدولية التي فرضت على بلاده، بسبب سياستها الاستعمارية في أفريقيا.

ثم تعود «الشهباء» ثانية لتنتقد النازية الهتلرية، التي أشعلت نار الحرب العالمية الثانية بالتعاون مع الشيوعية، فتحدث عن «الأخلاق والحرب الهتلرية»^(٢٢)، وتُحلّل النازية، وتُبين مواصفاتها السيئة^(٢٣).

٣ — بعضُ المقالات انتقدَ النازيةَ، وحملَ عليها وعلى الفاشيةَ معاً، واتهمهما بالطغيان، وتقييد حُرِّية الصحافة، واغتيال المُفكرين والأحرار وسجنهم ونفيهم، حتَّى لا يرتفعَ في البلاد صوتُ ضدهما، لأنَّهما — شأنُ النظم الديكتاتورية كلها — تقومان على غير مصلحة الشعب. وهذا الرأي عبَّرَ عنه عبد القادر عياش من دير الزور في مقالته: «الثقافة»^(١٤).

٤ — برزَ اتجاهٌ مُحايد، اكتفى بعرض النظرية النازية، دونَ انتقادها، أو امتداحها. وقد كتَبَ صلاح الدين الطرزي مقالةً إضافية عن نظرية «الوطنية الاشتراكية»^(١٥)، التي تقسّم عليها النازية.

يذكرُ الطرزي أنَّ «القومية العُنصر الأساسي في تكوين الدولة، وإنشاء الروابط ما بين الشعب والحكومة»، ويرى أنَّ «الحكومة الألمانية بمجموعها، إن هي إلاَّ الشعب في حالة الاجتماع».

يعتقدُ علماء الاجتماع أنَّ فكرةَ الشعب اجتماعية قبلَ أن تكونَ سياسية، بينما تعتقدُ النازية «أنَّ الشعبَ من حيثُ هو فكرة جنسية ركنٌ أساسي من أركان النظام السياسي لا الاجتماعي». فالنازية إذن عقيدة جنسية، لأنَّها ترى أنَّ كلَّ أمة تُريدُ تحقيقَ وحدتها، يجبُ أن تكونَ مُكونة من جنس واحد.

وهناك نظريتان نازيتان للجنس، الأولى تعتقدُ بوجود أنَّ تكونَ الأمة الواحدة من جنس بيولوجي واحد، وهذا يعني تفاوتَ الأجناس في استعدادها الفكري والمعنوي، وينبغي على الأجناس العُلِّيا أن تُحافظَ على رُقيها، فتمتنع عن الاختلاط بالأجناس الدُّنيا. ويتأثر هذا المبدأُ تمكّنَ هتلر من طرد اليهود من الوظائف العامة ومن ألمانيا بالقانون الذي أصدره عام ١٩٣٣ م.

خرجَ النازيون بنظرية ثانية أكثرُ مُلاءمة، اتخذت الصفةَ الرسمية بواسطة قانوني نورمبرغ في ١٥/٩/١٩٣٥ م، وهي تعتبرُ الدم الألماني مزيجاً من عناصر جنسية مُتعددة، لكنَّه يختلفُ عن دماء سائر الشعوب، فمنها ما هو قريب في تركيبه، من الدم الألماني، ومنها ما هو بعيد لا يُمكنُ أن يختلطَ به كيلا يُلوثه، كالدم اليهودي والدم السُوداني.

إنَّ الرابطة الاجتماعية لدى النازية رابطةٌ فكريةٌ ومعنوية، لا يُمكنُ أن تُوجدَ إلاَّ في شعب نشأ تحت تأثير العوامل الجنسية»، وترتَّبَ على وجودها نتائج عديدة، منها أنَّ الأشخاصَ لهم

حقوق بصفتهم أعضاء في حالة الاجتماع ، لا بصفتهم أفراداً ، ولذلك فإن الحريات الشخصية مُحَرَمَة . كما لا وجودٌ للامتيازات الإدارية للمقاطعات أو للأحزاب السياسية لأنها تُعَرِّقُ الوحدة المعنوية والخلقية الضرورية لتحقيق فكرة الشعب .

إنَّ تجمَع السُّلطات في الفوهرر (القائد) يُناقضُ الديمقراطية ، وينفي وجودَ دولة دستورية لها قانون ، فالسلطة التشريعية مشلولة ، والسلطة الإجرائية منذ وفاة المارشال هندنبرغ يحتكرها الفوهرر لنفسه ، وليس لمجلس الوزراء إلا الصفة الاستشارية .

رابعاً — الأنظمة الغربية :

١ — تفاقمت الأزمات الاقتصادية ، واشتدت الصراعات الاجتماعية ، وتطورت الخلافات السياسية ، فيما بين الحريين العالميتين ، وأسفرت عن ظهور نظريات كثيرة ، كان من أبرزها النظام الاقتصادي الحر ، والنظام الكاثوليكي ، إضافةً إلى النظريات الفاشية والشيوعية والنازية التي تحدثنا عنها .

أ — كثر الحديث عن أسباب هذه الأزمات ، وعن طرق حلها . وقد كَتَبَ إلياس صواف تحت عنوان : « أمريكا والأزمة الحالية »^(١٦) ، ينحى باللائمة على أمريكا ، لأنها مصدرُ هذه الأزمة الخائفة ، ويرى أنَّ جُمُودَ حركة التجارة والعمل ، واختلال التوازن العالمي الحالي ، ليس إلا ثَمَرَة خطتها السياسية ، ومسلكها التجاري والاقتصادي . وأضاف الصواف أسباباً أخرى ، منها إغراق الأسواق التجارية ببضائع تبيعها روسيا السوفيتية عمداً بأسعار بخسة ، ومنها إغلاق بعض المنافذ التجارية الشرقية في وجه البضائع الغربية ، ومع ذلك تبقى مسؤولية أمريكا عظيمة ، وخصوصاً وأنَّ سياستها التجارية كانت تقوم على الاستقلال عن أوروبا ، إلى أنَّ نَبْهت الأزمة الاقتصادية الحالية ، إلى أنَّ أمريكا وأوروبا لا يُمكنهما الاستغناء عن بعضهما .

ب — أمَّا أغناطيوس سعد فردَ في مقالته : « الضائقة المالية ، أسهل الطرق لتخفيف وطأتها »^(١٧) ، أسباب الأزمة الاقتصادية العالمية التي انفجرت عام ١٩٢٩ م ، إلى الإقبال على مظاهر التقدم المادي ، والاعتماد على الكماليات ، ودعا إلى نَيْذِ الاعتماد على التقدم الصناعي ، والعودة إلى البساطة كما فعَلَ غاندي ، وإلى احترام قيمة العمل الإنساني ، مُقابل الآلة التي تستهلك جُهدَ الإنسان ، وتستعبده^(١٨) .

عادَ سعد لمعالجة هذه « المُشكلة الاجتماعية »^(١٩) ، التي أدت إلى إنقسام العالم إلى

مُعسِّكين، فرأى لها أسباباً أولية تجلّت في الصراع بين العمل ورأس المال، وبين العمال وأصحاب المصانع، وبين الأغنياء والفقراء، وأسباباً لاحقة دينية أخلاقية، وسياسية مُتمثلة في المُساواة السياسية التي ولدت الرغبة في المُساواة الاقتصادية، واقتصادية تعود إلى المُكتشفات والمُخترعات، وتقدم وسائل المُواصلات، والصناعات الآلية^(١١١).

جـ — تطرّق إبراهيم ناجي أيضاً إلى «مُشكلات العصر الحديث»^(١١٢)، مُعتبراً أنّها رموز لمُشكلة قديمة، تتعلق بالنفس الإنسانية، تدور حول الإنسان، هل هو مطبوع على الخير أم على الشر؟ وهل هذبت الحضارة من طباعه؟ وما علاقته بالمُجتمع والدولة؟ لقد دلت الأحداث والتطورات العالمية، على أنّ النفس الإنسانية ساهمت في كثير من الأحيان في خلقي هذه الأزمان، والعلاج في نظر ناجي هو بالتعليم الصحيح، لأنّ أساليب التعليم الدارجة «قد تخلّق مواطنين مُمتازين في أعمالهم، مُتخصصين فيها تخصصاً كبيراً، ولكنّها على رأي روسو، لا تخلّق المواطن والرجل معاً. نعني بالرجل المُستقل الشخصية، القوي الرأي، الذي يستطيع أن يرى بفكره لا بفكر غيره»، ويأتي بعدئذ دور تهذيب النفس الإنسانية.

٢ — ظهّرت في «القربان»، ثم في «الشهباء» مقالات عديدة، تحدّثت عن النظام الاشتراكي، وعن نظام الاقتصاد الحر، وعن نظام اقترحتهُ بديلاً عنهُما، هو نظام الكثلكة.

آ — مهدت مجلة «القربان» بتقويض الأسس التي تقوم عليها الاشتراكية، ففي مقالة بعنوان: «المعركة الاجتماعية، رأس المال والعمل»^(١١٣)، نعت على الاشتراكيين حَصَرَ اهتمامهم في العمل وحده، بدون أن ينسبوا شيئاً إلى رأس المال، مع أنّه يُشبه الحركة الدموية لثمو الصناعة وسعادة العمال.

وفي مقالة أخرى، بعنوان: «المعركة الاجتماعية، التفاوت بين طبقات الناس»^(١١٤)، ردّت على الاشتراكيين الذين ينعمون على رأس المال، على ما يُحدثه من عظيم التفاوت بين الناس، بقولها: إنّ الدين والعقل يُساويان الناس أمام الله، ولكنّهما يُؤيدان تباينهم في الاستعداد والقوى والحقوق والحاجات والواجبات والعمل، وعلى المُجتمع أن ينقّص هذا التفاوت، وأن يُوفّق بين العمل ورأس المال، قبل أن يصطدما.

ب — ثم أبرزت «الشهباء» أسسَ وعيوبَ النظام الاقتصادي الحر، في سلسلة مقالات، بقلم أغناطيوس سعد، فتحت عنوان: «نظام الأحرار الاقتصادي، ضلالة ومظالمه في حل

المُشكلة الاجتماعية»^(١١٤)، كَتَبَ عن المبدأ الأساس الذي شادَ عليه الأحرارُ نظامهم الاقتصادي، وهو العرض والطلب، وأطلقَ عليه اسم قانون المِزاحمة الوحشية، لأنَّه يُنظَّم الصلات الاقتصادية على أساس مُغاير لكل عدل وإنصاف. ثم عَدَّدَ سعد النتائج الحاصلة من تطبيق هذا النظام وهي: حُرِّية التبادل التجاري، حُرِّية العمل، حُرِّية التعاقد، حُرِّية المُنافسة والمِزاحمة، حُرِّية التمتع، وهي مبادئ ونتائج مُتناقضة عملاً وتطبيقاً، لذلك يعترف الأحرار بضرورة تعديل قانون العرض والطلب^(١١٥).

أضافَ سعد في مقالةٍ أُخرى^(١١٦)، مبدأين آخرين هُما سيطرة المادة على البشر، وتحكم الرأسمالين واستبدادهم.

أما المبدأ الأول، فتفسيرُهُ أنَّ حمى المكاسب تُسيطرُ على صاحب العمل، وتُحوِّله إلى آلة، هُما الكسب والإنتاج والمُنافسة والأناثية ليس غير.

وأما المبدأ الثاني، فتفسيرُهُ أنَّ المالَ سيتجمع مع الزمن في يد فئة قليلة من المالمين، يتصرفون بمُقدرات الناس حسب أهوائهم، ويُسيطرون على الصحافة لمنعها من كشف أليعيهم^(١١٧).

استعانَ سعد برأي الكنيسة الرسمي في تفنيد مبادئ النظام الحُر، وكان ما يتعلق بالشقاء الذي أنزلهُ نظام الأحرار بالعمال، موضوع البراءة التي أصدرها البابا لاون الثالث عشر في أيار عام ١٨٩١ م، إذ القى البابا تبعة هذه المظالم بالدرجة الأولى على عاتق هذا النظام، الذي أثر على السلام الاجتماعي، وعلى الأخلاق والآداب معاً^(١١٨).

وكذا كان النظامُ برُمته موضوعاً للبراءة التي أصدرها البابا بيوس الحادي عشر. وحدَّدَ أغناطيوس سعد أربع نقاط لنقد النظام، وهي: فساده وحرِّيته المُموهة، أنانيته العميقة، سيادة المال بدلَ السيادة البشرية، سيطرة المال والمُتمولين وتحكمهم^(١١٩)، واستشهد بما قاله البابا حولَ إنتهاء هذه النقاط إلى التنازع الاقتصادي والسياسي بين الدول^(١٢٠).

جاءَ البديل في نظر «الشهباء» عن كل من النظام الاشتراكي والنظام الحُر، هو نظام الكتلثة الاجتماعية، ويقومُ على الأسس التالية التي حددها البابا بيوس الحادي عشر في براءته:

١ — الاعتقاد بالله.

٢ — الاعتقاد بالإنسان وحقوقه في الحياة والوجود والاشتراك والملكية.

٣ — احترام العائلة وتحديد أسسها وامتيازاتها، وحق استعمال الزواج .
٤ — الجماعة وجدت لأجل الإنسان، لا العكس كما تدعي الشيوعية، وهذا لا يعني إخضاع الجماعة للمنفعة الفردية كما يقول النظام الحر، بل تحقيق السعادة للجميع عن طريق الاتحاد والتعاون المتبادل .

٥ — يقوم النظام الاقتصادي والاجتماعي على « براءة العمال » التي أصدرها البابا لاون الثالث عشر، ويُطابق مبادئها على حاجات العصر الحاضر، ويحصر على الملكية الخاصة، ويُثبت حق العمل، ويُنظم التعاون بين الرأسماليين والعمال على أساس العدل الاجتماعي، وينشر عواطف المحبة المسيحية بدلاً من صراع الطبقات أو قوة الدولة المستبدة .

٦ — فيما يتعلق بالسلطة المدنية تُدافع الكنيسة عن الحقوق الإلهية والبشرية، وتعارض استعباد الإنسان واختلاس حقوقه الذي تُمارسه البلشفية^(١٣٣) .

هذه الأسس التي ذكرها البابا بيوس الحادي عشر في براءته، مُحدداتاً بها تعاليم الكنيسة الاجتماعية، فصلها أغناطيوس سعد في سلسلة مقالات أخرى، مُوضحاً الفرق بين كل من النظامين الاشتراكي والحر^(١٣٤) .

خامساً — الحربان العالميتان :

إنَّ أدبَ وصحافة هذه المرحلة قد قوّما نتائج الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨ م) ورصدتا تأثيرها على الاتجاهات الفكرية بعد انقضائها، أما بالنسبة للحرب الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥ م)، فلم تُنح الفرصة لمعرفة نتائجها، وتقويم آثارها، ولذا اكتفينا بوصفها، وتوقع ما يُمكن أن تحمله في المستقبل .

ولنعترف مُسبقاً بأنَّ المواقف من الحرب ذاتها، لم تكن مُتناقضة، فجميع الصحف كانت تُدين الحروب، وتشجّب القتال، وما يحمله من موت ودمار، وتسعى لبناء واقع أفضل يسوده الحب والتفاهم بين الشعوب، ويحمل الرخاء والتقدم إليها . ولهذا سنكتفي بالكلام على الحربين أسبابهما ونتائجهما وانعكاسهما على الأدب، ثم نمرّ على مواقف بعض الصحف الحليية من القوى المُتصارعة في الحرب العالمية الثانية .

١ — تحدث سامي بخاش في مقالته : « العمال »^(١٣٥)، عن الآثار الاجتماعية المُدمرة للحرب العالمية الأولى، وتأثير بتعاسة العمال وشقائهم، وعزا أسباب هذا الشقاء إلى تفشيه،

الأمراض الخبيثة . ورأى في مقالته : « حلب في زمن الحرب »^(١٣١) ، أن مصائب الحرب قد قضت على الأجسام وعلى الأخلاق والآداب^(١٣٢) .

— وكذلك تناول إلياس ربابي الجوانب الاجتماعية والاقتصادية ، وخصوصاً الآثار الأخلاقية التي تركتها الحرب ، على دول العالم ، وفي مقدمتها أزمة الزواج ، لكن العوامل والأسباب تختلف من دولة لأخرى^(١٣٣) .

— إنَّ الحرب العالمية الأولى كانت — في اعتقاد أغناطيوس سعد — كارثة عالمية ، وأحدثت خللاً مادياً كبيراً في التوازن الدولي ، وأدت إلى انقسام العالم إلى معسكرين هائلين متطاحنين الفاشستية والشيوعية^(١٣٤) .

— وتعتبر « الشهداء » في مقال بعنوان : « الحرب ، وما يجب أن نستفيد منها »^(١٣٥) ، أن للتقدم الصناعي السائد في العالم جانباً سلبياً ، يتمثل في الإغراق في الصناعة الحربية ، التي ساهمت مع محاربة بعض الحكومات للروح الدينية ، في اندلاع الحرب العالمية الثانية^(١٣٦) .

— و « الشهداء » في نظرتها الدينية الأخلاقية هذه ، تتفق مع ما قاله فتح الله صقّال عن « أن هذه الحرب مظهر من مظاهر الغضب الإلهي ، لأنَّ البشرية لم تعد تسيّر على نظام العدل والإنصاف ، ولأنَّ الجماعات والأفراد أخذوا يهزؤون بكل مبدأ قديم »^(١٣٧) .

— أما سامي الكيالي في مجلته « الحديث » فاعتبر الظروف التي أعقبت الحرب العالمية الأولى دليلاً على احتدام النضال بين القديم والجديد ، وعلى بروز ظواهر النهضة المعاصرة^(١٣٨) ، التي لم تجد في اتخاذ أساليب الغرب ما يعوقها^(١٣٩) .

— وحين نشبت الحرب العالمية الثانية ، تناولت « الحديث » مضاعفات هذه الحرب وانعكاساتها على صعيد الجغرافيا ، والمعاهدات المتمزقة ، والمبادلات الاقتصادية المضطربة ، والعتاد الحربي المدمر ، والوعي الفردي والاجتماعي ، في مقالة لداود صليبا بعنوان : « الحرب والجغرافيا »^(١٤٠) .

— وأما محمد يحيى الهاشمي في مقالته : « القنبلة الذرية »^(١٤١) ، فتخوّف من مغبة الاسترسال في إنتاج أسلحة القتل والتدمير واستخدامها ، ورأى أن التسوية بين الأمم ضرورية ، لأنَّ سعادة البشرية ومُستقبلها مُتعلقان بها^(١٤٢) .

— لكنَّ عبد الرحمن الكيالي ، في مقالته : « زعمي الإنسان في الأفراد والجماعات »^(١٤٣) ،

تناول الموضوع من زاوية أخرى، فقد توقع المضاعفات التي سيأتي بها زمن ما بعد الحرب، ورأى أن الحؤول دون تأثيراتها المنتظرة يتم بالوعي، لأنه يقف أمام الغرائز الشريرة التي تتحكم بالسلوك الإنساني والجماعي.

— انتقد عبد الحميد الجابري «مدينة القرن العشرين»^(١٣٧)، لأنها لم تحقق السعادة والرفاه والعدل والإنصاف للإنسانية، بل جلبت الدمار في الحرب العالمية الأولى، لتحقيق بعض المصالح والشهوات.

— وتامل عبد الله يوركي حلاق في مقالته: «فوضى الغلاء»^(١٣٨)، في نتائج الحرب العالمية الثانية، ورأى أن الظروف الاقتصادية السيئة التي تعرض لها الناس فيها، من غلاء واحتكار وجشع ما زالت سائدة.

٢ — الأدب والحرب:

— انفردت «الحديث» بالكلام على علاقة الأدب العربي بالحرب، فالأدب العربي، كما يقول توفيق الحكيم في مقالته: «مدى تأثير الأدب الأوروبي الحديث في أدبنا العربي»^(١٣٩)، قد تأثر في عصوره القديمة بالحضارات المختلفة، إلا أن الأدب العربي الحديث كان أشد تأثراً بأوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، إذ أدرك ضرورة تطوير وسائل التعبير، وأن يلبس الكتاب على اختلاف جنسياتهم — أفكارهم ثياباً متشابهة.

— ومع نشوب الحرب العالمية الثانية نشرت «الحديث» بعض المقالات والاستطلاعات، ولعلها أرادت بذلك أن تطمئن على حاضر الأدب ومستقبله، وأن تثبت للصحف التي انشغلت عن القضايا الإنسانية، بالاهتمام بأخبار الحرب الدائرة على جبهات القتال، وتحليل المعارك العسكرية، والتنبؤ بنتائجها، أن الأدب والفكر والإنسان أولاً.

— فسامي الدهان ينقل حديث المستشرق جان له سرف، أحد أعضاء دار الآثار بدمشق، الذي لم تشغله الحرب عن الاهتمام بالأدب والخوض في قضاياها^(١٤٠).

— وإبراهيم أحمد أدهم يقوم «الإنتاج الأدبي في مصر خلال الحرب»، ويعتقد أنها قد أدت إلى اختلال توازن العالم، وجاءت بحرب الأعصاب، قوامها الدعاية في الصحف والإذاعات، وغداؤها الشائعات، والانتصار فيها لا يقل عن الانتصار في ميادين القتال.

وللحرب آثارها في جعل الإنتاج الفكري مُنسجماً مع رُوح الحرب واتجاهها، وفي عكس ملامح القلق والاضطراب على نفسيات الأمم والشُعوب، وفي انصراف الكُتّاب والأدباء إلى الكتابة السياسية، وفي انشغال القُراء عن الأدب بأخبار الحرب، إضافةً إلى أن غلاء مواد الطباعة قللت النشاط الأدبي والفكري كماً وكيفاً، وأثرت في الاتجاهات الجديدة^(١١١).

— ومع أن الحرب لم تكن قد انتهت بعد، فإنَّ محمود المنجوري تجاوز أدب الحرب الذي تحدّث عنه أدهم، وحاول في مقالته: «حاجتنا إلى اتجاه جديد في الأدب بعد الحرب»^(١١٢)، أن يرسم معالم اتجاه جديد لأدب ما بعد الحرب، الذي ستقعُّ نواحيه الفكرية والأدبية والعاطفية أمام تيارات مُتجاذبة، وسيكون رهيناً لموقف الفكر من هذه التيارات.

إنَّ الحياة الجديدة بحاجة إلى أدب القوة وفلسفة القوة، وإلى الأديب الذي يهيم ببلاده لمستقبل مخوف دائماً بالمخاطر، ويُنتج أدباً ذا شخصية جبارة تُصاير الزمن وتضمُّ المستقبل^(١١٣).

— وعلى مشارف مرحلة جديدة قُبيل انتهاء الحرب أُجرث «الحديث» استفتاء عن أدب ما بعد الحرب، اشترك فيه طه حسين ومحمود تيمور وأحمد رامي.

آ — يذكر طه حسين أن أوروبا قد أنتجت بين الحربين أدباً مُتشائماً قليلاً، وأدباً باسماء كثيرة، ويظنُّ أن الأمور بعد الحرب الثانية ستجري كما جرت بعد الحرب الأولى، فسيظهر أدبٌ يلائم الحاجة إلى اللهو وإلى الجد، ولا يحسب أن الأمر في البلاد العربية سيكون مختلفاً عنه في أوروبا وأمريكا، لكنّه يظنُّ أن العالم سينفق عشر سنين تقريباً في الاستمتاع بأدب حائر مُتردد، حظه من اللهو والابتسام العارض والإشراق السطحي أعظم من حظه من الأناة والروية والتعمق الذي يُمكن من التجديد وبناء العالم الجديد، مثلما كانت الآثار الأدبية بين الحربين لا تستحق البقاء أيضاً^(١١٤).

ب — يذكر محمود تيمور أن القصة قد تطورت بمذاهبها وأساليبها الفنية بعد الحرب العالمية الأولى، وبسببها، تطوراً قوياً وسريعاً، تبعاً لتطور الحياة الاجتماعية كلها، وقد تركت تطور المرأة، والتطور الصناعي والاقتصادي صدًى في مضمار أدب القصة، مما يجعل الحرب الأولى حداً فاصلاً بين أدب يتسم بطابع المحافظة وروح التقاليد الموروثة، وأدب يُعدُّ ثورةً تجديدية عامة. ويعتقد تيمور أن التطور الذي سيحدث عُقب الحرب العالمية الثانية، سيكون أعمق

وَأَعْتَفَ^(١٤٥).

جـ — أما أحمد رامي فتحدث إلى مجلة «الإنذار» عن الشعراء بعد الحرب، ورأى أن الشعراء بعد الحرب الماضية، طغت عليه الروح والمبادئ الإنسانية، أما بعد الحرب الحاضرة، فالشعراء يشعرون بالغربة في دنيا جديدة تطفئ فيها المادة والقنابل الذرية، على الروح، وتقوم على أنقاض الماضي، مما يجعل مهمة الشعراء شاقة، لأنهم سيمزجون بين المادة والمعنى، وينظرون إلى حقائق الوجود نظرة ذرية، وهذا سيصيب الأدب والذوق والشعر بالتسطح، ويشوه الفنون^(١٤٦).

٣ — الدول المتصارعة في الحرب العالمية الثانية:

وقفت بعض الصحف الحلبية مواقف مختلفة من الحرب والدول المتحاربة، بعضها أيد الحلفاء، وبعضها أيد دول المحور، وبعضها انحاز إلى بعض هذه الدول، وفي الوقت نفسه هاجم حليفاتها، وبعضها الآخر كان له رأي متناقض منها، حسب الظروف والمستجدات، يؤيدها حيناً، ويعارضها حيناً آخر.

أ — وقفت «الإصلاح» منذ إنشائها في مفتح عام ١٩٤٢ م، وحتى نهاية الحرب، في مقدمة الصحف التي انحازت إلى الحلفاء، فقد كانت تُشير باستمرار إلى انتصارهم، وإلى تقدم الجيوش السوفيتية في ميادين القتال، وتبرز بشكل خاص نشاطات بريطانيا الحربية، وهزائم الألمان المتكررة^(١٤٧)، وتدعم جهود «لجنة الشباب المثقف»^(١٤٨)، التي تألفت آنذ في حلب، من أورهان ميسر وبشير فنصة وممدوح الجابري وعبد الفتاح محبك، لمحاربة الفاشية والنازية بالوسائل الثقافية المعروفة، وبث الفكرة الديمقراطية في الشباب^(١٤٩).

ومن هذه الصحف المؤيدة للحلفاء، المعارضة للألمان وحليفاتهم حكومة المارشال بيتان، جريدة «الوقت»، وجريدة «الدستور»^(١٥٠). ومنها أيضاً جريدة «اللواء الأسبوعي»، التي كانت تُشيد بحماد تركيا، وتُحذر من تحالف ألمانيا مع اليابان، وتؤكد سياسة تشرشل وكاترو وديغول، وتدعو إلى إنهاء الحرب بالإغارة على طوكيو^(١٥١)، وتمتدح انتصار الحلفاء، وتتوقع إنهيار المحور^(١٥٢)، وتبدي إعجابها بمعالجة الحكومة البريطانية للمشاكل التموينية زمن الحرب^(١٥٣)، وممتانة الموقف الحربي والسياسي البريطاني^(١٥٤).

ب — اتجه بعض الصحف لتأييد دول المحور ألمانيا وإيطاليا واليابان، وتوقع لها الظفر على

الحلفاء، وكان الأمير شكيب أرسلان ممثلاً لهذا الاتجاه، إذ أيد ألمانيا النازية، ودافع عن احتلال إيطاليا للحبشة، إضافةً إلى جريدة «الأهالي»، التي نشرَ صاحبها شاكر نعمت الشعباني سلسلة مقالات في بداية الحرب، دافع فيها عن المجهود الحربي لدُول المحور، واعتقد أنها ستنتصر على الدُول المتحالفة، التي شكك في قدرتها على الفوز، لكن مقالاته فقدت تأثيرها، لأنها انقطعت بوفاته عام ١٩٤٢ م، ثم أثبتت الظروف والمستجدات الطارئة فشل توقعاته.

جـ — هناك صحف أيدت بعض الدُول المتحالفة، وبعض دُول المحور، وعارضت الدُول الأخرى.

صحيفة «الراوي» كانت من الصحف المعارضة لدُول المحور، لكنّها في الوقت نفسه انتقدت بريطانيا من الحلفاء، ورأت أن ألمانيا ليست أفضل منها في نقض العهود والمواثيق^(١٥٤)، وكانت «الجامعة الإسلامية» أيضاً معادية لدُول المحور، ولكنّها في آن واحد هاجمت الحلفاء، وأعربت عن عدائها لروسيا الشيوعية^(١٥٥).

أمّا «الشهباء» فاختارت أن تنحاز إلى إيطاليا الفاشية من دُول المحور، وإلى بريطانيا وفرنسا من الحلفاء، وعارضت ألمانيا النازية وروسيا الشيوعية بعنف، ولكي تُبرر موقفها المتناقض هذا، اعتقدت بوجود تعاون خفي بين النازية والشيوعية، أو بين روسيا وألمانيا^(١٥٦).

تحدثت «الشهباء» عن حقائق الحرب وأسرارها وفروضها^(١٥٧)، وعمّا أحدثته من انقلاب^(١٥٨)، وأشادت بالبابا بيوس الثاني عشر، ومساعيه المتواصلة لإيقاف رُحى الحرب الطاحنة، وإحلال السلام والوئام^(١٥٩).

والحقيقة أن موقف «الشهباء» من الحرب، كان موقف الكنيسة نفسها، وقد أشارت اللجنة صراحةً إلى أن هتلر هو الذي أشعلها، وكان وقوفها إلى جانب فرنسا وانكلترا بدافع الصداقة، والعرفان لدورها في الدفاع عن حريتهما وحماية الشعوب الضعيفة، ولهذا دعت الشعب السوري بكل فتاته لدعم أساليب الإدارة الفرنسية.

د — وقف بعض الصحف موقفاً متغيراً حسب ظروف الحرب ومستجداتها، ففي حين نجد «الجهاد» في بداية الحرب تقف مع الحلفاء في حربهم وتندد بألمانيا وسياستها العدوانية،

وتنتقد إذاعة برلين العربية، وتشجب الأكاذيب التي يُلقيها يُونس بحري^(١١٠)، ونجدها بعد سقوط باريس، تقف مع ألمانيا وحليفها المارشال بيتان، وتهاجم حكومة ديغول، وتنتقد إذاعة لندن العربية، التي تبث الدعايات المُغرِضة ضد أمن واستقرار المنطقة، ثم نجدها في ختام الحرب تعبر عن «خيبة أمل الشعوب الصغيرة في الوعود التي قطعها الحلفاء»^(١١١).

وأخيراً ثمة ملاحظات حول تفاعلات هذه القضايا العالمية في صحافة حلب:

- ١ — موقف الصحافة من النظرية الشيوعية اتسم إجمالاً بالعداء، بسبب تخوفها من طرح الأفكار الشيوعية أو تشجيعها، رغم أن هذه النظرية قد تغلغت خصوصاً بين العمال والطلاب، أما موقفها من النازية والفاشية فمتعدد الاتجاهات.
- ٢ — كان الارتباط واضحاً بين الموقف العام من النظرية الشيوعية والنظام الشيوعي في روسيا، وانعكاساتها على الوضع الحزبي التنظيمي داخل حلب.
- ٣ — اقترن الموقف من الشيوعية والفاشية والنازية بالموقف من زعمائها، وممارساتهم، وسياساتهم الداخلية في بلادهم، وعلاقاتهم الخارجية، وموقف هذه النظريات من الدين.
- ٤ — الموقف من أي واحدة من هذه النظريات مُتعلقٌ بالموقف من النظريات الأخرى.
- ٥ — لهذه النظريات جوانب متعددة، أبرزها الجوانب الاجتماعية والاقتصادية ثم السياسية.
- ٦ — كانت النظرية النازية أضعف انعكاساً على الصحافة، بينما كانت مظاهر التأيد للفاشية أوضح. وقد ساهمت القنصلية والجالية الإيطالية في حلب ببث الدعاية للفاشية.
- ٧ — كان للصحف الدينية دورٌ أكبر في تأييد هذه النظريات أو رفضها، وكان للجانب الديني فيها أهميته.
- ٨ — معظم المقالات حول هذه النظريات مُعرب، ومعظم الآراء فيها مُستورد.
- ٩ — اتفقت الآراء على انتقاد نظرية النظام الحر، واعتبرتها قاصرة.
- ١٠ — مُجمل الصراع بين هذه النظريات يدور حول الملكية والعلاقة بين العمال وأرباب العمل، وحول العمل ورأس المال، والمساواة الاقتصادية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، إضافةً إلى التوازن الاقتصادي الدولي.
- ١١ — طُرِحَ نظام الكتلثة الاجتماعي كبديل عن هذه النظريات، ودعمته الكنيسة،

ولكن لم تبته دولة من الدول، بعكس النظريات الأخرى.

١٢ — كانت الحربان العالميتان نقطة تحول سلبية حيناً، وإيجابية حيناً آخر، ولكن الحديث عن الجوانب السلبية كان أوضح، إذ سببتا كوارث اقتصادية ومشكلات اجتماعية ومضاعفات سياسية، وكانتا فرصة للبحث عن مستقبل أفضل للإنسانية، يسوده السلام والرخاء، وفرصة للبحث عن أسس التطور الأدبي.

١٣ — اتفقت الآراء على إدانة الحرب، واختلفت حول تحديد المسؤولية في نشوبها، وحول مضاعفاتها وآثارها، وحول الانحياز فيها إلى طرف دون الآخر.

■ هوامش الفصل السابع :

- (١) حنا : ١٣ — ١٤ .
- (٢) م . س : ٩ .
- (٣) « الحديث » : ١ / ٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م) : ٦٦ .
- (٤) حنا : ٣٧ — ٣٨ .
- (٥) « التقديم » : ٣١٢٤ / ٢٢ (٢٣ / ٤ / ١٩٢٩ م) : ١ .
- (٦) « التقديم » : ٣١٢٥ / ٢٢ (٢٤ / ٤ / ١٩٢٩ م) : ١ .
- (٧) « الجامعة الإسلامية » : ٣٠ / ٦ (٩ / ٥ / ١٩٣٤ م) : ٤ .
- (٨) « الجهاد » : ٥٤٤ / ١١ (٢٤ / ١ / ١٩٣٨ م) : ١ .
- (٩) « الجهاد » : ٥٧٠ / ١١ (١ / ٤ / ١٩٣٨ م) : ١ .
- (١٠) « الشهداء » : ٣ / ١٥ (آذار عام ١٩٤٠ م) : ١٠٥ — ١٠٩ .
- (١١) « الشهداء » : ٣ / ١٢ (تموز عام ١٩٣٧ م) : ١١٦ — ١١٩ .
- (١٢) كانت السياسة الدكتاتورية التي مارسها الجنرال بريمودي ريفيرا، أحد أعوان ملك إسبانيا، سبباً في قيام الاشتراكيين الراديكاليين بخلع الملك، وتأسيس جمهورية برلمانية . معتمدين على مُساندة إيطاليا وألمانيا (« الحديث » : ٧ / ١١) (تموز عام ١٩٣٧ م) : ٥١٩ .
- (١٣) « الشهداء » : ٧ / ١١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٦ م) : ٢٤٩ — ٢٥٣ .
- (١٤) « الشهداء » : ١٢ / ١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م) : ٥٥٠ — ٥٥٤ .
- (١٥) « الجهاد » : ٥٦٧ / ١١ (٢٥ / ٣ / ١٩٣٨ م) .
- (١٦) « الجهاد » : ٨٣٨ / ١٣ (٧ / ١ / ١٩٤٠ م) : ١ .
- (١٧) « الشهداء » : ١ / ١٠ (أيار عام ١٩٣٥ م) : ٣ — ٤ .
- (١٨) « الشهداء » : ١٢ / ١٠ (نيسان عام ١٩٣٦ م) : ٤٨٢ — ٤٨٤ .

- (١٩) م. س : ٤٨٤ .
- (٢٠) «الشهباء» : ١١/١١ (آذار عام ١٩٣٧ م) : ٤٧٠ .
- (٢١) «الشهباء» : ١٢/١١ (نيسان عام ١٩٣٧ م) : ٤٨٣ — ٤٨٨ .
- (٢٢) «الشهباء» : ١/١٢ (أيار عام ١٩٣٧ م) : ٤٣ — ٤٤ .
- (٢٣) «على كيفك» : ٢٣/١ (٢٨/٣/١٩٢٨ م) : ٤ — ٥ .
- (٢٤) «الجهاد» : ٦٨/٥ (٢٣/٣/١٩٣٢ م) : ٧ .
- (٢٥) «الجهاد» : ٦٩/٥ (٢٣/٣/١٩٣٢ م) : ١٤ .
- (٢٦) «الجهاد» : ٨٦٧/١٣ (٤/٤/١٩٤٠ م) : ١ .
- (٢٧) «الحديث» : ٢/٣ (شباط عام ١٩٢٩ م) : ١٦١ — ١٦٥ ، وهو مُهندس مصري مُتخرج من كلية الزراعة العليا ببرلين .
- (٢٨) «الحديث» : ٢/٣ (شباط عام ١٩٢٩ م) : ١٦٢ .
- (٢٩) م. س : ١٦٤ — ١٦٥ .
- (٣٠) «الشهباء» : ٩/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م) : ٣٤٧ — ٣٥٢ .
- (٣١) م. س : ٣٥٢ — ٣٥٠ .
- (٣٢) «الشهباء» : ٥/١٢ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٧ م) : ٢١٣ — ٢١٨ .
- (٣٣) «الشهباء» : ٧/١٢ (تشرين الثاني عام ١٩٣٧ م) : ٢٦٩ — ٢٧٥ .
- (٣٤) «الشهباء» : ٥/١٢ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٧ م) : ٢١٣ — ٢١٤ .
- (٣٥) «الشهباء» : ٧/١٢ (تشرين الثاني عام ١٩٣٧ م) : ٢٦٩ — ٢٧٥ .
- (٣٦) «الشهباء» : ٣/١٢ (تموز عام ١٩٣٧ م) : ١٥٧ — ١٥٩ .
- «الشهباء» : ٤/١٢ (آب عام ١٩٣٧ م) : ١٨٢ — ١٨٧ .
- (٣٧) م. س : ١٥٨ — ١٥٩ .
- (٣٨) م. س : ١٨٣ — ١٨٥ .
- (٣٩) «الحديث» : ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م) : ١٤٧ .
- (٤٠) «الشهباء» : ٨/١٠ (كانون الأول عام ١٩٣٥ م) : ٣٢٩ — ٣٣٠ .
- (٤١) «الحديث» : ٩/١١ (أيلول عام ١٩٣٧ م) : ٦١٣ — ٦٢٤ .
- (٤٢) «الجهاد» : ٦٠/٥ (١٩/١٠/١٩٣١ م) : ١ .
- (٤٣) «الجامعة الإسلامية» : ٢٤/٢ (٢٧/١٠/١٩٣٠ م) : ١ — ٣ .
- (٤٤) «الجامعة الإسلامية» : ٢٩/٢ (٣/١/١٩٣١ م) : ٦ .
- (٤٥) «الحديث» : ٨/٩ (آب عام ١٩٣٥ م) : ٥٨٩ — ٥٩١ .
- (٤٦) «الحديث» : ٦/١٠ (حزيران عام ١٩٣٦ م) : ٥٠٦ . وقد صَدَرَ في عام ١٩٣٦ م في (٣٠٠) صفحة .
- (٤٧) «التقدم» : ٣١٥٠/٢٢ (٣١/٥/١٩٢٩ م) : ١ — ٢ .
- (٤٨) «الكلمة» : ٩ — ٨/١٢ (آب وأيلول عام ١٩٣٧ م) : ٣٩٧ — ٤٠٤ .

- (٤٩) «الشهباء»: ٩/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٣٦٦ — ٣٧١ .
- (٥٠) م . س : ٣٦٦ — ٣٦٧ .
- (٥١) «الشهباء»: ١٠/١٢ (شباط عام ١٩٣٨ م): ٤٥٦ — ٤٥٨ .
- (٥٢) م . س : ٤٥٦ .
- (٥٣) م . س : ٤٥٨ .
- (٥٤) «الشهباء»: ١١/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م): ٤٤٣ .
- (٥٥) «الشهباء»: ١١/١٠ (آذار عام ١٩٣٦ م): ٤٤٠ .
- (٥٦) «الشهباء»: ٢/١٢ (حُزيران عام ١٩٣٧ م): ٩٤ — ١٠١ .
- (٥٧) «الشهباء»: ١٠/٨ (شباط عام ١٩٣٤ م): ٤١٧ — ٤٢١ .
- (٥٨) «الشهباء»: ٧/١١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٦ م): ٢٨٦ — ٢٨٧ .
- (٥٩) «الشهباء»: ١١/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م): ٤٤٣ — ٤٤٥ .
- (٦٠) «الشهباء»: ١٠/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ٣٨٦ — ٣٨٨ .
- (٦١) «الشهباء»: ١١/١٠ (آذار عام ١٩٣٦ م): ٤٣٧ — ٤٤٠ .
- (٦٢) «الشهباء»: ٧/١٠ (تشرين الثاني عام ١٩٣٥ م): ٢٤٩ — ٢٥٥ .
- (٦٣) «الشهباء»: ٨/١٠ (كانون الأول عام ١٩٣٥ م): ٣٢١ — ٣٢٥ .
- (٦٤) «الشهباء»: ١٠/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ٤١٤ — ٤١٧ .
- (٦٥) م . س : ٤٢٥ .
- (٦٦) «الشهباء»: ١١/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م): ٤٢٩ — ٤٣٤ .
- (٦٧) «الشهباء»: ٣/١١ (تموز عام ١٩٣٦ م): ١٣٠ — ١٣٥ .
- (٦٨) «الشهباء»: ٤/١١ (آب عام ١٩٣٦ م): ١٧٢ — ١٧٩ .
- (٦٩) «الشهباء»: ١٢/١١ (نيسان عام ١٩٣٧ م): ٤٨٩ — ٤٩٢ .
- (٧٠) «الشهباء»: ١/١٢ (أيار عام ١٩٣٧ م): ٤٥ — ٤٧ .
- (٧١) «الشهباء»: ٥/١٢ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٧ م): ٢٤٥ — ٢٥٠ .
- (٧٢) م . س : ٢٤٧ .
- (٧٣) «الشهباء»: ٥/٨ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٣ م): ٢١١ — ٢١٤ .
- (٧٤) م . س : ٢١١ — ٢١٢ .
- (٧٥) «الشهباء»: ٢/١٠ (حُزيران عام ١٩٣٥ م): ٥٦ .
- (٧٦) م . س : ٥٢ — ٥٦ .
- (٧٧) «الشهباء»: ٧/١١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٦ م): ٢٧٦ — ٢٨٢ .
- (٧٨) م . س : ٢٧٦ .
- (٧٩) «الشهباء»: ٣/١٠ (تموز عام ١٩٣٥ م): ١١٣ .
- (٨٠) «الشهباء»: ٣ — ٢/١٣ (حُزيران وتموز عام ١٩٣٨ م): ١١٨ — ١٢١ .

- (٨١) «الشهباء»: ٩/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٤ م): ٣٥٣ — ٣٥٨.
- (٨٢) «الشهباء»: ٥/١١ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ٢١٦ — ٢٢٠.
- (٨٣) «الشهباء»: ١/١٣ (أيار عام ١٩٣٨ م): ٢٧ — ٣٠.
- (٨٤) «الشهباء»: ١/١١ (أيار عام ١٩٣٦ م): ٩ — ١٤.
- (٨٥) «الشهباء»: ٣/١٠ (تموز عام ١٩٣٥ م): ١٢٩ — ١٣٠.
- (٨٦) م. س: ١٣٣ — ١٣٤.
- (٨٧) «الشهباء»: ١٠/١١ (شباط عام ١٩٣٧ م): ٤٢٢ — ٤٢٤.
- (٨٨) كانت «المُقطم» مجالاً لمقالات ثابت ثابت، ولقالات أخرى كتبها عزيز خانكي حول الإصلاحات الداخلية التي قامت بها الحكومة الفاشية، وقد جمعها في كتاب بعنوان: «أحاديث جديدة».
- (٨٩) «الشهباء»: ١٠/١٣ — ٨ (عام ١٩٣٨ م): ٣٤١ — ٣٤٥.
- (٩٠) «الشهباء»: ١١/١٣ — ١٢ (عام ١٩٣٨ م): ٤١٩ — ٤٢٣.
- (٩١) «الشهباء»: ٢/١٤ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٦٥ — ٦٨.
- (٩٢) «الرحمة»: ٩/٤ (أيلول عام ١٩٣٠ م): ٢٩٣ — ٢٩٦.
- (٩٣) «الرحمة»: ٧/٥ (تموز عام ١٩٣١ م): ٢٤٩ — ٢٥٢.
- (٩٤) «الشهباء»: ٣/١٥ (آذار عام ١٩٤٠ م): ٩٧.
- (٩٥) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٨٩ — ٩٧.
- (٩٦) «الحديث»: ٦/١١ (حزيران عام ١٩٣٧ م): ٤٤٤ — ٤٥٠.
- «الحديث»: ٧/١١ (تموز عام ١٩٣٧ م): ٥١٣ — ٥١٩.
- (٩٧) «الكلمة»: ١/١٢ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٢١ — ٢٧.
- (٩٨) م. س: ٢٢ — ٢٣.
- (٩٩) «الشهباء»: ٧/١٢ (تشرين الثاني عام ١٩٣٧ م): ٣٠٠ — ٣٠٣.
- (١٠٠) م. س: ٣٠٠ — ٣٠٢.
- (١٠١) م. س: ٣١١.
- (١٠٢) «الشهباء»: ٤/١٥ (نيسان عام ١٩٤٠ م): ١٢١ — ١٢٥.
- (١٠٣) م. س: ١٢٧.
- (١٠٤) «الحديث»: ٣/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٢٤٤ — ٢٥١.
- (١٠٥) «الحديث»: ٩/١٢ (أيلول عام ١٩٣٨ م): ٦١٩ — ٦٢٧.
- (١٠٦) «الكلمة»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٣٣ — ٣٧.
- (١٠٧) «الشهباء»: ٤/١٠ (آب عام ١٩٣٥ م): ١٤٥ — ١٥١.
- (١٠٨) م. س: ١٤٥ — ١٤٧.
- (١٠٩) «الشهباء»: ١/١٢ (أيار عام ١٩٣٧ م): ٥ — ١٠.
- (١١٠) م. س: ٥ — ٨.
- (١١١) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٤٠ — ٤٨.

- (١١٢) «القرين»: ٤/٦ (آب عام ١٩٣١ م): ١٩٨ — ٢٠٤ .
- (١١٣) «القرين»: ٧/٦ (تشرين الثاني عام ١٩٣١ م): ٣٢٨ — ٣٢٥ .
- (١١٤) «الشهباء»: ٢/١٢ (حزيران عام ١٩٣٧ م): ٥٧ — ٦٤ .
- (١١٥) م. س: ٥٧ — ٦١ .
- (١١٦) «الشهباء»: ٤/١٢ (آب عام ١٩٣٧ م): ١٦٥ — ١٧٠ .
- (١١٧) م. س: ١٦٥ — ١٦٨ .
- (١١٨) «الشهباء»: ٢/١٢ (حزيران عام ١٩٣٧ م): ٦٢ — ٦٤ .
- (١١٩) «الشهباء»: ٣/١٢ (تموز عام ١٩٣٧ م): ١٠٩ — ١١٥ .
- (١٢٠) «الشهباء»: ٤/١٢ (آب عام ١٩٣٧ م): ١٦٩ .
- (١٢١) م. س: ١٨٥ — ١٨٧ .
- (١٢٢) «الشهباء»: ٨/١٢ (كانون الأول عام ١٩٣٧ م): ٣١٧ — ٣٢٢ .
- (١٢٣) «الشعلة»: ٢/١ (آب عام ١٩٢٠ م): ٥٧ — ٦٠ .
- (١٢٤) «الشعلة»: ٥/١ (تشرين الثاني عام ١٩٢٠ م): ١٧٣ — ١٧٦ .
- (١٢٥) م. س: ١٧٦ .
- (١٢٦) «الشهباء»: ١/٨ (أيار عام ١٩٣٣ م): ٩ — ١٤ .
- (١٢٧) «الشهباء»: ٨/١١ (كانون الأول عام ١٩٣٦ م): ٢٩٤ — ٢٩٥ .
- (١٢٨) «الشهباء»: ٣/١٥ (آذار عام ١٩٤٠ م): ٨١ — ٨٤ .
- (١٢٩) م. س: ٨٢ — ٨٣ .
- (١٣٠) «الكلمة»: ٥/١٧ (أيار وحزيران عام ١٩٤٢ م): ٩٩ .
- (١٣١) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٣٥ — ١٣٦ .
- (١٣٢) م. س: ١٣٩ — ١٤٠ .
- (١٣٣) «الحديث»: ٧/١٧ (تموز عام ١٩٤٣ م): ٢٣٧ — ٢٤١ .
- (١٣٤) «الحديث»: ٨/١٩ (آب وأيلول عام ١٩٤٥ م): ٣١١ — ٣١٥ .
- (١٣٥) م. س: ٣١٥ .
- (١٣٦) «الحديث»: ٢/٢٠ (شباط وآذار عام ١٩٤٦ م): ١٥٩ — ١٧٠ .
- (١٣٧) «الجامعة الإسلامية»: ٣٠/٦ (١٩٣٤/٥/٩ م): ٣ — ٤ .
- (١٣٨) «الضاد»: ١١/١٦ (تشرين الثاني وكانون الأول عام ١٩٤٦ م): ٣٥١ — ٣٥٤ .
- (١٣٩) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٢٢ — ٣٥ .
- (١٤٠) «الحديث»: ٣/١٦ (آذار عام ١٩٤٢ م): ١١٧ — ١١٨ .
- (١٤١) م. س: ١٠٧ — ١١٤ .
- (١٤٢) «الحديث»: ٧/١٧ (تموز عام ١٩٤٣ م): ٢٥٣ — ٢٥٥ .
- (١٤٣) م. س: ٢٥٤ — ٢٥٥ .

- (١٤٤) «الحديث»: ٣/١٩ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ٩٩ — ١٠٣ .
- (١٤٥) م. س: ١١٧ — ١١٩ .
- (١٤٦) «الحديث»: ١/٢٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م): ١٠ — ١٢ .
- (١٤٧) «الإصلاح»: ١/١ (١/١/١٩٤٢ م): ١ .
- (١٤٨) م. س: ٢ .
- (١٤٩) «الدستور»: ٦٤٦/٩ (١٣/٦/١٩٤٣ م): ١ .
- (١٥٠) «اللواء الأسبوعي»: ٤٤٢/٨ (١٤/٢/١٩٤٣ م) .
- (١٥١) «اللواء الأسبوعي»: ٤٦٦/٨ (٢٧/٨/١٩٤٣ م): ٣ — ٤ .
- (١٥٢) م. س: ٥ .
- (١٥٣) م. س: ٦ .
- (١٥٤) «الراوي»: ١٢/١ (٩/٧/١٩٣٩ م) .
- (١٥٥) «الجامعة الإسلامية»: ٢٢٨/١٨ — ٢٣١ (عام ١٩٤٦ م): ٦٣ .
- (١٥٦) «الشهداء»: ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٤ — ٨ .
- (١٥٧) «الشهداء»: ٩/١٤ — ١٠ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٩ م): ٣٦٩ — ٣٧٢ .
- (١٥٨) م. س: ٤١٢ — ٤١٣ .
- (١٥٩) م. س: ٣٨٢ — ٣٨٤ .
- (١٦٠) «الجهاد»: ١٢/٦٦٠ (٢/١١/١٩٣٨ م): ١ .
- (١٦١) «الجهاد»: ١٩/١٤١٧ (١٩/١/١٩٤٥ م): ١ .

الفصل الثامن

القضايا الاجتماعية

أولاً - الأوضاع الاجتماعية العامة والتجدد الاجتماعي :

تناولت الصحف الحلبية الواقع الاجتماعي ، فوصفته ، وصورت عيوبه ومشكلاته ، وطالبت بحل معضلاته ، وعالجت التجدد الاجتماعي من وجهات نظر مختلفة ، فبينت طبيعته وماهيته ، وتكلمت عن غاياته وشروطه ووسائله ، ثم أبرزت مدى العلاقة بينه وبين العادات والتقاليد .

١ - الواقع الاجتماعي :

تكاد لا تخلو مقالة اجتماعية من وصف الواقع الاجتماعي ، أو من الحديث عن الأحوال الاجتماعية السائدة في تلك الفترة ، وسيبرز ذلك في المواضيع اللاحقة المرتبطة بالمرأة والأسرة والأخلاق وغيرها ، ولذا سنكتفي هنا بالإشارة إلى ذلك .

دعا إلياس ربابي الناس إلى الانصراف عن السياسة ، وانتقد انغماسهم فيها ، وانشغالهم بها عن معالجة الأمراض الاجتماعية ، واصلاح الأوضاع السيئة^(١) .

وذكر إلياس عبد الله عاقل أنَّ التطاحن السياسي موجود في أوروبا أيضاً ، لكنَّ الأوروبيين تجمعهم رابطة الوطن ، أمَّا نحنُ فتتطاحن وتتشاحن ، ولكن ليس لإنهاض الوطن ، بل لندع مجالاً للدُّخلاء يحكموننا ، كما شاءت لهم أهواؤهم^(٢) .

وكتب علي فكري من القاهرة مقالة بعنوان : «أحوالنا اليوم»^(٣) ، رأى فيها أنَّ التفرقة والانقسام والاختلاف ، سبب ما نحنُ فيه من ويل وذل وتأخر وانحطاط : وقسَّم فكري الأمة إلى طوائف : العلماء الصالحين ، العوام ، المتعلمين المتفريجين ، المتعلمين المعتدلين^(٤) .

٢ - طبيعة التجدد الاجتماعي وماهيته :

آ - يُفسرُ بعضُ المقالات التجدد الاجتماعي بأنَّه نبذُ للقديم ، وأخذُ بكلِّ ما جاء به العصر الحديث من قيم اجتماعية ومُعطيات حضارية ، وهذا في اعتقاد أمين الريحاني يُمكننا من الانتفاع بمبدأ التحول والتجدد الذي يقودُ إلى الحياة السليمة النشيطة^(٤) .

والتجدد عندُ مُصطفى عوني جحا من ادلب ، في مقالته : « قديم وجديد »^(٥) ، يعني احترام الذات ، وعدم تقديس الماضي ، وتطوير العادات والتقاليد وأساليب الكتابة والتفكير ، ومُعتقدات الناس في التاريخ والنظريات العلمية . وجحا في هذا لا يكرهُ القديم والقُدماء ، فلولاهم لما كان الجديد ، لكنَّهُ يَأْبَى أَنْ نعيشَ على طريقتهم ، وأن ندين بسخافاتهم ومهازلهم ، لأنَّهم عجزوا عن مُسايرة الرُّقي الفكري والأخلاقي والعلمي في هذا العصر ، وفقاً لنظرية التطور والارتقاء .

وفي مقال آخر^(٦) ، يُردِّدُ جحا رأيه هذا ، مُتهماً أنطوان يوسفافي شعراوي صاحب جريدة « سُورية الشمالية » بأنَّه من الطبقة القديمة .

وقد لقيتُ آراءُ جحا مُعارضة من أنصار القديم ، فقد أكَّد مُصطفى الرزقا في مقالته : « الأقدمون »^(٧) ، على مدى تأثر المدنية المُعاصرة بحضارة السلف ، ومدى براعة الأقدمين في إحياء العلوم المُختلفة ، وسُمو أفكارهم وأخلاقيهم .

وثمة رأي لسامي الكيالي في التجدد الاجتماعي قريب من رأي جحا ، فقد دعا في مقالته : « حول التجديد »^(٨) ، إلى عدم الخلط بين التجديد والاعتقادات والميول الدينية ، فليس كلُّ من يخرج على المألوف القديم الذي لا يتفقُ وتطور هذا العصر مُلحداً يُجبُّ القضاء عليه ، لأنَّ نهضة الأُمم التي يقودها الكُتَّاب والشُعراء ، تُلغي مظاهر الجمود والتفكك في العادات والتقاليد والأخلاق والأدب والشعر والدين ، وتعملُ على تعميم التعليم ، ونشر ثقافات الأُمم الحيَّة ، والابتعاد عن القُشور .

ويؤكد الكيالي في مقالته : « مرامي التجديد »^(٩) ، جدوى هذه الحركة التجديدية التي تنهضُ بآداب الأُمّة وحياتها الاجتماعية ، وهما عُنصران من عناصر الرُّقي الفكري . وقد بدأت دعوة التجديد هذه ، منذُ أن انبثت دعوات المُصلحين في الشرق ، وما على الصحفيين

والمُفكرين إلا أن يدعموا هذه الدعوة، ويسيروا بها في طريق التطور التدريجي المُستمر، الذي لا يُناقض مجد الأمة وأخلاقها وعاداتها الكريمة، ويقفوا في وجه الرجعيين المُتسترين بالدين.

ب — فَسَّرَ بعضُ المقالات الأخرى التجديد الاجتماعي بأنَّه أخذٌ بكثير من قيم الحضارة الغربية والإسلامية النالدة، إبانَ عُصور ازدهارها، وإعادة إحيائها من جديد في عصر النُهوض الحالي، وعدم اعتبار كل جديد مُستحسنًا، وخصوصاً ما جاءَتْ به الحضارة الغربية من قُشور وقيم دخيلة مُتناقضة مع القيم المحلية، ولهذا عارض أنصارُ هذا الاتجاه بشدة أي تغيير في القيم السائدة، وأي تجديد يمسُّ العقائد المُتوارثة، أو يُبدِّل في تفسير المبادئ الدينية.

قامَ صراع عنيف بين أصحاب الاتجاهين، وكان أبرزُ مظاهره، ما دارَ على صفحات الصُحف أواخر عام ١٩٢٧ م، في أعقاب الخطاب الذي ألقاه عبد الرحمن الكيالي، في ختام حفلات نادي مأذوني المدرسة الشرقية، ودعا فيه إلى الخُروج عن الجمود، والتمسك بأهداب العلم الصحيح، وتَمَنَّى للمرأة أن تأخذَ دورها في المُجتمع سريعاً، وأن تجدَ لها مكاناً تسمعُ فيه ما يسمعه الرجل من المُحاضرات العلمية والأدبية. وكان سامي الكيالي وأحمد الأوبري من حُطباء الحفل أيضاً.

شنت الصُحفُ المحافظة على هؤلاء الحُطباء ورئيس النادي أحمد رضا طلس هُجوماً شديداً، واتهمتهم بالإلحاد، وردَّ هؤلاء في صُحفهم، وأقاموا دعوى قضائية، انتهت بتبرئة المُحافظين، بحجة أنَّهم كانوا يُدافعون عن الدين والأخلاق والتقاليد الاجتماعية. ولكي تتمكن الصُحف من متابعة هذا الصراع ومُضاعفاته، عمَدَ بعضها إلى إصدار ملاحق لأعدادها.

وقفت «على كيفك» و«الاعتصام» و«الجامعة الإسلامية» في صف المُحافظين، ووقفت «الفجر» و«الحديث»، وبعضُ الصُحف الدمشقية ك«المُقْتبس» و«ألف باء» و«الأحرار» و«الشعب» في صف المُجددين.

مَنير الجالقي العمادي مُراسل «المُقْتبس» في حلب، لَحَصَ أسباب الضجة القائمة في حلب، بمُحاولة المُحافظين استغلال الحملة للفوز في الانتخابات، لا غيرَ على الدين. ودعت «المُقْتبس» في مقالٍ بعنوان: «حول الفتنة النائمة»، الناسَ إلى الانفضاض عنهم^(١)، ونَشَرَ ناجي أديب في «ألف باء» افتتاحية بعنوان: «سوء التفاهم ووجوب اتفاق

كلمة الأمة»^(١٢)، حاول فيها إنهاء الأزمة بالتوفيق بين الطرفين . أمّا إدارة النادي، فقد نشرت مقالاً بعنوان : «هذا كلامنا يا أهل القديم»^(١٣)، تصدّت فيه للحملة التي أثيرت في «على كيفك» ضدّ المُجددين .

أمّا «على كيفك» فعرضت بمقالات نجيب الرّيس في «المُقْتَبَس» ، وتباكت على حال الجريدة بعد وفاة صاحبها السابق أحمد كرد علي ، ونددت بالخطب المُتطرفة التي أُلقيت في النادي ، التي كانت سبب إيقاد الفتنة^(١٤) . واشترك محمد معروف الدواليبي في الحملة على المُجددين في «على كيفك»^(١٥) ، مع رئيس تحريرها محمد فهمي الحفار ، وكتب ردّه «حول مُلحق الفجر الثاني»^(١٦) ، نافياً عن نفسه تُهمة التعصب الديني ، مُعتبراً في الوقت نفسه أنّ العلمانية لا يُمكن تحقيقها ، ثم تابع الدواليبي في مقالهِ : «طلعت الشمسُ وانكشف الغطاء»^(١٧) ، شرّح موقفهُ من التجدد الاجتماعي ، مُذكراً بأنّ الأفغاني ومحمد عبده قد سبق أن حملا على المُجددين أيضاً .

وحين صدّرت «الاعتصام» وقفت في صف المُحافظين المُتمسكين بالقيم الدينية ، منذ مُفتتح عددها الأول^(١٨) ، فقد حرصت على إبقاء القديم النافع ، وإزالة الضار ولو كان قديماً ، فليس عندها قديم ولا جديد ، بل الإصلاح والتعقل والرصانة .

لقد قبلت «الاعتصام» من التجدد الاجتماعي ما يُلائم الدين والفضيلة والأخلاق ، ودعا عون الله للإخلاص في مقالته : «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلنا»^(١٩) ، إلى الاتحاد واحترام الرأي والإخلاص في الجهاد لتقويم أركان المُجتمع . وذَكَر أنّ الجهاد الأدبي يدعو إلى أعمال الخير والإصلاح والتربية الصحيحة والعلم النافع ، وإنشاء الجمعيات والمدارس والشركات ، ومُقاومة المُبشرين والمُجددين المُفرطين والمُلاحدين .

وهذا الرأي نفسه ظهّر في «الجامعة الإسلامية» ، فعبد الحميد الجابري في مقالته : «رجع إلى مدينة القرن العشرين»^(٢٠) ، لم يكن يرى كل تطور مُستحسناً ينبغي إتباعه ، ولا كل قديم قبيحاً ، بل ميّز بين الخصائص النافعة لمدينة القرن العشرين ، وهي الصناعات والمُخترعات التي قدمت الفائدة للمُجتمعات الإنسانية ، والخصائص السيئة ، وهي الصناعات المُدمرة ، والتفاوت المادي بين الناس ، وحب المال ، والتهالك على اللذائذ ، وهدم الأخلاق ، لا سيما في سبيل السياسة^(٢١) .

وفي مقالة أخرى بعنوان: «العناوين الكاذبة»^(٢٢)، ذَكَرَ الجابري أَنَّ المدنية المُستَحسنة، هي أَنَّ يُمارَسَ المرءُ امتيازاته الإنسانية في إطار القواعد الاجتماعية، وضمن مُقتَضيات البيئة الاجتماعية، من غير أَن تَمَسَّ الحُقوقُ الاجتماعية العامة، أو تُضَرَّ بِحُقوقِ الغير. وإنَّ يكون ما نأْتِيهِ من جديد خيراً مما غادرناه من قديم، بحيثُ يُلائِمُ المُجتمعَ، ويُوافقُ البيئةَ، وألاًّ نَشترطُ في الدين ما لا ينبغي اشتراطه، أو نتساهل في ما لا ينبغي التساهل فيه، أو الجمود فيه على طُقوس لا نُدرك معناها.

جـ — ميّز محمد فريد وجدي، صاحب «دائرة معارف القرن العشرين»، بين «التجدد والتجديد»^(٢٣)، وذَكَرَ أَنَّ التجدد أمرٌ حتمي، لا يُمكن الشك في ضروريته المادية والأدبية، أمّا التجديد، فأمرٌ يدخل في دائرة الاختيار، ومن هُنا فإنَّ النضال بين المُجددين والجامدين، سيكون نضالاً بين حق وباطل، لا يبقى فيه سِوى النظريات الأُصلح للبقاء، حسب قانون دارون.

وفي مقالته: «الرُّوحُ العصرية نفحة إلهية»^(٢٤)، دعا وجدي إلى الاندماج في الرُّوح العصرية، من غير أَن يرى في ذلك مُخالفة لروح الإسلام وجوهره.

د — رأى بعضهم في الانقلاب الاجتماعي الذي هَزَّ تركيا بقيادة أتاتورك، وما أحدثه في الحياة الاجتماعية من تجدد، وفي التطور الاجتماعي الذي حَرَكَ الأوضاعَ الراكدة في مصر، وفي الثورة الاجتماعية التي قادها ملك الأفغان أمان الله خان في بلاده، صورة عن التجدد الاجتماعي الذي يأمل تحقيقه في سورية، وقد مثَّلَ هذا الاتجاه مجلة «الحديث».

إنَّ الأعمال التي قام بها أمان الله، واتَّهِمَ بسببها بالكُفر والزندقة، وما لبثت أن أُطاحت به، تُعطينا فكرة عن طبيعة التغيير الاجتماعي الذي كان المُجددون يأملون إحداثه، وإلى أي مدى كانت تذهب رياحُ الثورة المُضادة.

فقد أذاعَ الأميرُ حبيبُ الله نشرة تتضمن ستة وعشرين عملاً، اعتبرت دالة على زندقة أمان الله، ومُحاولته إدخال طُرق الإلحاد الغربية إلى بلاده، منها: إدخال التعليم الغربي، إلغاء زواج القُصر، عدم قبول البنات غير المُباشرة في المحاكم، إلغاء الحجاب، ظُهورُ صور للملكة ثريا، خلق الملك شاريه، إرسال أفغانيات للتعليم في أوروبا، إعلان الأحكام العرفية^(٢٥).

هـ — تناول بعض المقالات علاقة التجدد الاجتماعي بالغرب، فقد رفضت الصحف الدينية: «الاعتصام» و «الجامعة الإسلامية» أي تجديد اجتماعي يُقلد به الغرب، لأنّه يتنافى مع تقاليدنا وقيمنا، ونادى بعض الصحف كـ «الحديث» و «الشهباء» و «الضاد» و «الكلمة»، بالاحتكاك بالغرب، وهضم مبادئه وأفكاره، وتطبيقها في حياتنا الاجتماعية. أكد سامي الكيالي في مقالته: «موقف الشباب من النزعات التجديدية»^(٢٦)، أهمية الثورة على التقاليد البالية، وضرورة تلمس جوهر حضارة الغرب لا قشورها، لفهم حضارة الشرق والنهوض بها. ووضح محمد حسين هيكل مدى تأثير الإحتكاك بين الحضارتين.

٣- غايات التجدد ووسائله وشروطه:

أ — كان شعار التجدد الاجتماعي زياً شائعاً يلبسه معظم صحف هذه المرحلة، مع اختلاف في طبيعة هذا التجدد وغاياته وأساليبه؛ فـ «الضاد» تجعل التجديد والتقدم إلى الأمام شعارها وغايتها، كذلك يلح محرر «الحديث» في زاويته الشهرية^(٢٧) على التجديد، دون أن يعبا بمن يتهم المجددين بالإلحاد، وتحدد «الأهالي» في افتتاحية بعنوان: «جريدة الأهالي للأهالي»^(٢٨)، غايتها من الإصلاح الاجتماعي، بأن نبدأ أولاً بمعالجة الأمراض الداخلية المتعلقة بالإدارة والقضاء، وإزالة ما يلحق الناس بسببهما من حيف، «فحياة البلاد متوقفة قبل كل شيء على قضاء عادل، وعلى إدارة رشيدة».

أما عبد الرحمن الكيالي، في محاضراته: «القوى الضائعة»^(٢٩)، التي ألقاها في نادي مأذوني المدرسة الشرقية، فقد جعل الغاية من التجدد معرفة درجة التأخر الاقتصادي، ومواقع الضعف الاجتماعي، لندراهما، وتلافى ضياع القوى. «فكل أمة لا تتقدم لمعرفة ما وصل إليه الفن والعلم والصناعة في هذا الدور، ولم تعمل بهدي العصر لتتطور اقتصادياً واجتماعياً، فهي متقهرة» فانية ضائعة القوى^(٣٠).

نستعيد هذه القوى — في رأي الكيالي — بإنقاذ الأولاد من التشرذم والجهل والمرض والعطالة، وتعليم المرأة والرجل، والاستفادة من عملهما. فإن العمل المشترك الذي يقوم على النظام وتقسيم العمل، والمنفعة العامة، هو أهم ركائز المسائل الاجتماعية — الاقتصادية^(٣١).

ب — اعتبر سامي الكيالي الشباب وسيلة التجدد، والصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل. وكانت جريدته «الحديث» على اتصال قوي بهم، تدفعهم للانعتاق من غشاوة

التقليد وظلمات العادات البالية، وللقيام بدورهم في الانقلاب الفكري الذي يهز النظم الاجتماعية، بالمُناظرة والبحث وحرية الفكر، لا بالانقلاب السياسي وسفك الدماء^(٣٢). وقد دعاهم الكيالي إلى أن يخلعوا رداء الوهم، وينزعوا الغشاء عن عيونهم، ويعكفوا على العلوم، ويقتحموا الصعوبات للوصول إلى الحياة الكريمة^(٣٣).

وأبدى محمود المنجوري، في مقالته: «كلمات في التجديد»^(٣٤)، بأسه من الشيوخ المتعصبين الذين تعوزهم الشجاعة في التمرد على الماضي الثقيل، ووضع أمله في الشباب الواعي، لتحقيق النهضة الاجتماعية، أسوةً بنهضة الغرب.

جـ — طبق كاظم الداغستاني «طريقة القياس والمُقابلة في درس الأوضاع الاجتماعية السورية»^(٣٥)، ورأها أهم أركان الدراسات الاجتماعية، واعتقد أن لها شأنًا أعظم في دراسة المجتمع السوري، لأن له أحوالاً خاصة.

فالوضع الاجتماعي الواحد يدرس في أوساط مختلفة متباعدة درساً وافياً، كما أن الأوضاع المختلفة في وسط واحد تُدرس أيضاً، مع ملاحظة الصلة بين أحوال الوضع الواحد في الماضي والحاضر والمستقبل.

د — تحدثت جانيت ثوفل عن رأي مي زيادة، في شروط التجدد الاجتماعي، واعتقدت أن مي تود «أن يكون الإصلاح الاجتماعي فردياً، قبل أن يكون عاماً، وأن يتناول الأفكار والمبادئ والاحتياجات، قبل أن يتناول الأشخاص»، «وتدعو إلى التعاون الاجتماعي، وتعتبره ضرورياً للجمهور، وتقسّم الحياة الإنسانية إلى ثلاث مراحل: الأولى خطوة من الجهل إلى المعرفة، والثانية خطوة من المعرفة إلى الارتقاء، والثالثة خطوة من الارتقاء إلى المثل الأعلى»^(٣٦).

أمّا شارل مالك أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت، فوضع في محاضرة ألقاها في الكلية الأمريكية بـ حلب، بعنوان: «مشكلة المشاكل»^(٣٧)، خمسة شروط يجب توافرها، لتنتمكن من إثارة المشكلات الاجتماعية الكبرى.

- ١ — أن تكون المشكلة صادرة عن القلب، لا عن هامش الحياة.
- ٢ — أن تُثير المشكلات الرئيسية، عندئذ تنحل المشكلات الجزئية من تلقاء نفسها.
- ٣ — أن نحل المشكلات بالإخلاص والمثابرة وبذل الجهد الكافي، في جو مشترك مُشبع

بالصدّاقة والثقة ، لأنّ الجهد الفردي لا يُجدي فتيلاً .

٤ — أن نكون على استعداد سابق لمعالجتها بالأدوات العقلية الوافية ، وحتى تكتمل عدتنا العقلية ، علينا أن نهل من المعين العقلي الغربي^(٣٨) .

هـ — تناول حافظ الجمالي أستاذ الفلسفة في تجهيز حلب « الشخصية ومصادر قوتها في المجتمع السوري » ، من حيث هي غاية التجدد الاجتماعي وأداته ، وهي موضوع مُحاضرة له ، نشرتها « الحديث » ، في ثلاثة أعداد متلاحقة^(٣٩) .

رأى الجمالي أنّ لقوة الشخصية ثلاثة مصادر في الماضي والحاضر والمستقبل ؛ فالماضي يشتمل على عناصر عديدة ، منها الأسرة والثروة وماضي الشخصية نفسها ، والحاضر يشتمل على عنصرين يُساعدان على تكوين الشخصية ، هما : المواهب والملكات النفسية والعقلية العالية ، التي لا يكون للحسب والنسب دخلٌ في التماسها ، والقدرة على استثمار هذه المواهب ، حتى لا تفقد قيمتها ، أمّا المستقبل ، وهو الآمال التي يُقيم الإنسان أعمدها في الحاضر ، « فلا تكون مصدر قوة للشخصية ، إلّا بمقدار ما ينصرف لها الحاضر ، ويعدّ عدتها » .

إنّ هذه المصادر قيم متحوّلة متغيرة ، والشخصية السّورية لا تستمد قوتها من مصدر مُعين فيها ، بل من مصادر مُختلفة في عمرها الاجتماعي .

الجمالي يعتبر « أنّ كل ما هو من الماضي ، ولم يتصل بالشخصية إلّا عن طريق الوراثة شيء لا قيمة له ، وعلى الذاكرة العامة أن تفسح المجال للحاضر ، ليعمل ويُنشئ ويُبدع ، كما فعل الماضي ، أمّا أن تفرض علينا احترام الماضي ، وأن لا نعيش إلّا في ظلاله ، فإنّ في ذلك ظلماً وشططاً » .

٤ — التجدد الاجتماعي والعادات والتقاليد :

هل يتناقض التجدد الاجتماعي مع العادات والتقاليد ؟ وهل يعني أن نرفض كل ما كان سائداً منها في المجتمع ، ونعيد بناء عادات جديدة وتقاليد مُستحدثة ؟ أم نُبقي على الصالح منها ، الذي ينسجم مع ثرائنا وتاريخنا ؟ وما موقفنا من العادات والتقاليد القادمة إلينا من الغرب ؟ لقد جالت الصُحف الحلبية في هذه الأجواء ، فوصفت العادات المُنتشرة ، ووقفت منها مواقف مُتباعدة ، وأبدت رأيها في العادات الغريبة المُستوردة .

آ— دَوَّنَ بعض الصُّحف العادات والتقاليد السائدة من وجهات نظر مُختلفة. بدأت «الشعلة» بنشر مقالات مُتتابعة، «تبحثُ في العادات الحميدة التي امتازَ بها أجدادنا الحلبيون، وما أخذَ يحلُّ محلها من العادات الذميمة»، وهي أصلاً مُحاضرة لوديع قسطون، ألقاها تباعاً في النادي الكاثوليكي بحلب.

ميّز قسطون من العادات بين ما هو أدبي — نفسي، وما هو اجتماعي — مادي، يختصُّ بالدين^(١١)، أو بالمسكن^(١٢)، أو بالمأكل^(١٣)، أو باللبس^(١٤)، أو باللهو^(١٥).

وحيث كان قسطون يدعو للمحافظة على المُستحسن من عاداتنا القديمة، والاستعاضة به عمّا تسرب إلينا من العادات الغربية الذميمة، لم يكن يقصد الطعن في الأوروبيين، بل إنكار ما أجمعوا على استهجانه منها.

ذَكَرَ قسطون أنَّ الدين عماد الهيئة الاجتماعية، واستشهد بانتشار الجرائم والفحش في البلاد التي عمت فيها الروح اللا دينية. واستشهد بما ذَكَرَهُ لأمريتين حين زار حلب، عن تأثير المسكن الحلبى المُربِّع على نفسيات النساء الحلبيات، ومُحافظته على عفافهن، فهو يُفضِّل المسكن المبني وفق الذوق الأوروبي. واعتقد «أنَّ عادات جدودنا الخاصة بالطعام والشراب هي أيضاً عادات صالحة مُستحبة، مُلائمة للصحة كل الملاءمة». ورأى أنَّ ملابس الرجال الشرقية القديمة، تتوفر فيها جميعُ شروط الصحة والبيئة والزينة والحشمة، التي أجمع عليها مُعظمُ عُلماء الاجتماع، أمّا ملابس النساء الحالية، فبعيدة عن حُدود الكمال التي بلغتْها ملابس الرجال. وحبَّذ قسطون حياة أجدادنا القريبة من التقاليد الدينية والبساطة والاعتدال، البعيدة عن الملاهي المُحرمة.

وكما فعل قسطون، فقد نُشر الأب جيراريل الرباط رئيس «جمعية العاديات»، وعُضو المجمع العلمي العربى بدمشق، الأمثال الحلبية، وبين ارتباطها بالعادات الحلبية، على حلقات، في أعداد السنة الثامنة من «الشهباء» (١٩٣٣ — ١٩٣٤ م)، إلا أنَّ قسطون — كما لاحظنا — تناول العادات المُستحسنة فحسب، مع بعض الإشارة إلى السيئة منها، ولم يربطها بالأمثال.

وتحدَّث رينه تريس مدير التدريس في صف المُعلمين العالى بدمشق، في مقاله: «تطور لباس الرجال في سورية، منذ القرن التاسع عشر حتى الآن»^(١٦)، عن انتشار الزي الغربي

لثياب الرجال شيئاً فشيئاً في سورية، وحُلُوله محل الثوب الاهلي، وعن تطور لباس الرأس، ودعا إلى إلغاء الطربوش، لأنه غير مناسب، ولأن استعماله ليس تقليداً أصيلاً.

وعُني خليل مردم بك بتدوين «القولكلور السوري»، أو دفتر النسوان^(٦٦)، كما أسماه، في الوقت الذي لم يكن الأدباء في سورية يعنون بذلك.

ب — ظَهَرَ اتجاه يدعو إلى التحرر من أسر العادات والتقاليد الموروثة، وبناء مجتمع عصري يستمد عاداته وتقاليده من احتياجاته الحضارية الحديثة.

ويُعتبر إسماعيل مظهر صاحب مجلة «العُصور» القاهرية^(٦٧)، ومعروف الرصافي وجميل صدقي الزهاوي، من أنصار هذا الاتجاه، منذ أن وَضَعَ الأخير عام ١٩٠٤ م / ١٣٢٢ هـ رسالته في الرد على الوهاية، واعتبرت آنذ من المسائل المهمة المتعلقة بإنكار التقاليد.

وقفت الصحف الحلبية من الزهاوي مواقف متناقضة، فقد هاجمت مجلة «على كيفك»، في مقال بعنوان: «شاطر العراق جميل صدقي الزهاوي»^(٦٨)، الدعوة التجديدية التي رفع لواءها مع شريكه الرصافي، وربطت بين آرائه، ودعوة سامي الكيالي التجديدية في «الحديث».

أما مُحرر «الحديث» فأشاد في تعليقه على نظرية «المد والجزر المتقابلين»^(٦٩) للزهاوي، بآرائه العلمية الجريئة، ونظرياته الحديثة، وعقله المُتفتح. وامتدح إبراهيم حداد في مقالته: «ناموس الأتقال والجذب والدفع»^(٧٠) دعوة الزهاوي أيضاً.

ج — مع أن «الحديث» كانت مسرحاً للاتجاه المعارض للتقاليد، فقد ظَهَرَ فيها اتجاه مُعتدل أيضاً، ينكر بعض التقاليد السيئة، ويبقي على التقاليد التي تلائم التراث الحضاري والقيم الأخلاقية، ولا يُمانع في أن نأخذَ عن الغرب ما يُناسبُ نهضتنا الحالية. وتوضح هذا الاتجاه في مرحلة تالية من عمر المجلة، إذ كانت المجلة في بدايتها أكثر تطرفاً في التجديد.

كان سامي الكيالي يرى في التقاليد المتوارثة أودية ساهم الوهمُ والظلمُ في ترسيخها^(٧١)، لكنه ما لبث أن أبدى رأياً مُعتدلاً في التقاليد، حين ذَكَرَ مجلة «اللواء الأسبوعي» الحلبية، أنه — رغم نزعاته الجديدة — يُحافظُ على التقاليد الجميلة، ويدافع عن التجديد بروح من التؤدة التي لا تهدم القديم، ولا تندفع في التجديد هذا الاندفاع الطائش، فهو أقرب إلى التطور منه إلى الثورة^(٧٢).

طالبت «الحديث» بانقلاب اجتماعي شبيه بما تم في تركيا، يُزيل كثيراً من التقاليد والعادات التي لم تعد تُناسب المجتمع الحالي، وأيدت «إلغاء الزوايا والتكايا في سورية»، الذي أزمعت حكومة جميل مردم بك تحقيقه في عام ١٩٣٧ م، ودعت الحكومة لتنفيذ مثل هذه الإصلاحات، دون اعتبار للتقاليد والأعراف البائدة^(٥٣).

وضمن هذا الاتجاه نجد الكاتب العراقي محمود أحمد السيد في حديث اجتماعي بعنوان: «أدب الزيارة»^(٥٤)، يختار من كتاب «الدليل المصور الكامل لآداب المعاشرة»^(٥٥)، المستحسن من العادات الغربية، وقواعد الآداب الاجتماعية، وقوانين المعاشرة التي تصلح لمجتمع مُتجدد، يرى تطبيقها ضرورياً، بحيث لا يتنافى مع التقاليد الأخلاقية القويمة والأديان، ولا يكون على طريقة بعض البلدان الشرقية المتفرجة (تركيا).

شاركت مجلة «المرأة» إبان صُدورها (١٩٣٠ - ١٩٣٢ م) في انتقاد العادات السيئة السائدة في المجتمع، وطالبت بإلغائها، ونشرت تحت عنوان: «افتح عينيك»^(٥٦)، بعض الحوادث الواقعية التي تدل على جهل الناس، ولُجؤهم إلى المُداواة الشعبية، مما يؤدي صحتهم.

وفرق نصري جالينوس، في مقالته: «مدنية اليوم»^(٥٧)، بين ما يجب أن تأخذه المرأة الشرقية من عادات الغرب، وما ينبغي أن تنبذه منها، فحذرت أن تأخذ روح الجد والعمل اللذين تحلت بهما المرأة الغربية إبان الحرب، وأن تتخلّى عن تقليد الأوروبيات في أزيائهن وضلاهن. وكذلك فعّل ميشيل سلطان، في مقالته: «عاداتنا المُقتبسة»^(٥٨)، حين أنكر على الشرقيين أن يُقلدوا الغربيين في كل شيء بحجة أنهم أكثر مدنية، ولم يُمانع في الوقت نفسه أن نقبس الحسن من عاداتهم ومدنيتهم، كما اقتبسوا الحسن من مدنيتنا، فنقلدهم في العلوم والمعارف، والمشاريع الخيرية والوطنية، وتربية المرأة، ونفضل مدارسنا الوطنية على مدارسهم الأجنبية.

وحذّر عبد الحق منصور، في مقالته: «لا تقليد في الإسلام»^(٥٩)، من الانقياد الأعمى لسيرة الأجداد، أو الانقياد المطلق لتقليد الغرب في جميع أحواله الاجتماعية والأدبية، التي لا تلائم طبيعة مجتمعنا، وحذرت أن نختار من الشرق أو الغرب المحامد وندع المساوىء.

د- إننا لا نكاد نجد صحيفة حلبية واحدة، تخلو من انتقاد العادات الضارة بالمجتمع،

لكن مفهوم الضرر يختلف من فريق إلى آخر، فواحد يرى الضرر في العادات القديمة، والآخر يراه في العادات الحديثة المستوردة، وهكذا نجد الصحف الدينية الإسلامية خصوصاً، تحذر من تقاليد الغرب وعاداته الدخيلة، التي بدأت تتسرب إلى مجتمعاتنا، لأنها تتنافى مع الأصول الدينية والقيم الأخلاقية، وتدعو للتمسك بتقاليدنا الأصيلة.

أبو الوفاء في مقالته: «إلى الفضيلة لا الحديث»^(١٠)، صب جام غضبه على أصحاب الدعوة التجديدية الحديثة الذين يدعون إلى الخلاعة والمجون، وحث على التمسك بالأخلاق. كذلك انتقد الشيخ محمد الناصر في مقالته: «ما كل تقليد يُركن إليه»^(١١)، التقليد الذي تأباه الطبيعة البشرية، ويتنافى مع مبادئ العمران، لأن فيه هلاك الأمة وانحطاطها.

وحذر عبد القادر حقي الحفار في مقالته: «لا نجاح للمسلمين إلا بتقوية النعمة الدينية، اجعلوا القرآن قانونكم، والتاريخ الإسلامي هدفكم»^(١٢)، من ترك عادات الأجداد، واستبدل أخلاقهم بأخلاق غيرهم.

وكان موقف «الجامعة الإسلامية» من هذا الموضوع شبيهاً بموقف رصيفتها «على كيفك — الجهاد»؛ فقد حث عبد الحميد الجابري في مقالته: «التقليد»^(١٣)، المسلمين على الانفراد بعاداتهم، وعدم تقليد الأوروبيين، رغبة في نيل استحسانهم، ورأى مفتي الموصل حبيب الله العبيدي أن روح الأمة مستمدة من تقاليدها^(١٤).

وبرز هذا الاتجاه أكثر وضوحاً في مجلة «الاعتصام»، ففي افتتاحية عددها الأول، ذكرت المجلة أن العادات السيئة والتقاليد الضارة ليست وقفاً على قديم أو جديد، أو شرق أو غرب، ولهذا لا تجد المجلة مبرراً لرفض القديم لأنه قديم، أو الأخذ من الغرب لأنه متقدم^(١٥)، ثم ذكرت المجلة أن المقارنة بين الماضي والحاضر تثبت خطأ اعتقاد من أغوتهم ترهات الغربيين وأباطيلهم، الذين أنكروا المدنية الإسلامية^(١٦).

ورسمت «الاعتصام» في مقالة بعنوان: «من هنا طريق السعادة»^(١٧)، كتبها عون الله الإخلاصي، طريقة للتمييز بين العادات القبيحة والعادات الحسنة، وهي مدى ارتباطها بالأخلاق والفضائل، ومدى تحقيقها خير الإنسان وسعادته.

وطلب الإخلاصي في مقالته: «مهمة الخطابة والوعظ في الإسلام»^(١٨) من الخطباء تحذير

الناس من عاقبة الانهماك في العادات الضارة المُتفشية في المُجتمع، التي تُفسدُ الأخلاق وتُدمرُ الاستقرار المادي، وتُزعزُعُ الحالة الاقتصادية^(٧١).

واشتركت «الاعتصام» مع بعض الصحف السورية والمصرية، في التنبيه إلى خطر انتشار مذهب التعري في أوروبا، لا سيما في ألمانيا، وحذرت المُعجبين بمهازل الغربيين من اعتناق هذا المذهب، أو مُناصرته، كما هي عاداتهم في هيامهم بثرهات الغربيين وعاداتهم الذميمة^(٧٢).

هـ — شبيه بموقف الصحف الدينية الإسلامية، التي قبلت من العادات والتقاليد ما ينسجم مع القيم الدينية والفضائل الأخلاقية، موقف الصحف الدينية المسيحية، التي حاربت العادات الذميمة من مُنطلق ديني أخلاقي أيضاً، ولكنها كانت أقل تشدداً مع العادات المُستوردة من الغرب، ما دامت تنسجم مع الأصول المسيحية.

دعت مجلة «الرحمة» مدة إصدارها، إلى المُحافظة على صفات الخير والفضيلة في العائلة والمُجتمع، وحثت على الحجة والسلام والوئام والرحمة، وأيدت العادات والتقاليد المُنسجمة مع هذا الاتجاه، وحاربت القمار والفحشاء والآفات والشُرور والعادات المُدمرة للمُجتمع، التي تتناقض مع اتجاهها.

وكذلك كانت كل النشرات والمجلات الدينية، وخصوصاً مجلة «الشهباء»، فكما كَتَبَ أغناطيوس سعد مقالات مُستفيضة في انتقاد الأخلاق القبيحة المُتفشية في المُجتمع، وناشد السُلطينين الدينية والزمنية أن تلعبا دورهما في وقف تدهور الأخلاق وانهيار المُجتمع، نراه يكتب مُنتقداً العادات والتقاليد الضارة.

ففي مقالهِ: «القمار شر الآفات وأخبث الأمراض، ضرورة القضاء عليه»^(٧٣)، تحدث عن استفحال داء القمار، واشتراك الكنيسة وسُلطات الانتداب والصحافة في مُحاربته^(٧٤). وانتقد مُسابقات الجمال، وبيّن «مُنافاتها لعادات الشرق وتقاليده»، ونقل عن جريدة «المقطم» استنكارها هذه المُسابقات، وربطَ بين المُطالبة بإلغائها، وإلغائها فعلياً من قبل موسوليني في إيطاليا، لأنها مُنافية للتقاليد الدينية^(٧٥).

دخلت مجلة «الشعلة» في الإطار ذاته، حين انتقدت كل العادات والتقاليد والأدواء الاجتماعية المُتنافية مع النزاهة والعفاف والفضيلة، لكنها اعتبرتها من المخازي الموروثة عن العهد البائد (التركي — الفيصلي)، والناجمة عن أهوال الحرب، وتفاءلت بأنها آخذة بالاضمحلال

في عهد السلم والاستقلال (الانتداب)، وناشدت الأدباء والمُفكرين والسلطات الرسمية العمل على مكافحتها. وذكر فتح الله قسطون في مقالته: «الآداب العمومية في الأزقة»^(٧٤)، أنَّ هذه العادات ليست من مظاهر حلب، العريقة في المحافظة على الآداب، بما فيها من نواذٍ أدبية وجمعيات خيرية ومدارس ومعاهد علمية، وكُتّاب وعُلماء ومُفكرين^(٧٥).

ثانياً - قضايا المرأة :

تقع قضايا المرأة في مقدمة القضايا الاجتماعية التي أثارت اهتمام المجتمع بكل فئاته ، في هذه الفترة ، واتسعت الصُحف الحلبية لاحتواء المواضيع التي تشعبت عنها ، وتناولتها من زوايا متعددة ، فقد ناقشت تطور مُشكلة المرأة بين القديم والحديث ، وقارنت بين وضعها في الشرق ، ووضعها في الغرب ، ودرست ارتباط مُشكلتها بالرجل ، وعالجت علاقتها بمواضيع أخرى كالعمل والتعليم والأدب ، وبظواهر برزت مع تطور قضيتها ، كظاهرة السُفور وظاهرة التبرج والاهتمام بالأزياء والمظهر الخارجي ، كما تحدثت عن الجمعيات التي أسست ، والمؤتمرات التي عُقدت لنصرتها ، والمطالب التي تمخضت عنها .

واكتسبت مواضيع المرأة أهمية خاصة ، بظهور مجلة « المرأة » التي أسستها نديمة المنقاري عام ١٩٣٠ م ، إذ « عملت المجلة في الحقل الاجتماعي العام ، بما يتصل بالمرأة ، وتنمية وعيها ، وتوسيع دورها في حياة مُجتمعها ، أمّا ومُربية ومُعلمة ، والتزمت خط الدفاع عن القيم الخُلقية والقومية والإنسانية العامة ، فمن هذه الزاوية يُمكن أن تكون قد أسهمت في تذكية الفكر التحرري ، مع المُحافظة على سيادة هذه القيم .

وقد وقفت المجلة عند حُطوط فكرية تتلخص في الالتزام التام بالأمة وُراثتها الخُلقي والروحي والاجتماعي ، والانفتاح على العصر ، فيما لا يصدم القيم العامة ، وتنمية الحياة في القطر السوري ، وفي الوطن العربي من الجوانب الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية »^(٧٦) .

١ - المرأة بين القديم والحديث :

آ - رأى بعضُ الكتّاب أن المرأة في الماضي كانت أفضل حالاً ، وأنّ التغيير الذي تمّ الآن ، ليس في صالحها ، ولا في صالح المُجتمع ، لأنّه ابتعد بها عن الأصول الدينية والقيم الأخلاقية الأصلية ، وأنّ المرأة الآن ليست في وضع يسمح بمنحها حُقوقها كاملة .

في مقالة بعنوان : « تُريدُ نهضة لا خلاعة »^(٧٧)، علّق فوزي الرفاعي على مقال سبق أن نشرته سيدة تُدعى وجيهة، مُعيداً دعوتها للمرأة العربية أن لا تبقى على حالها القديم، وأن تنهض من كبوتها لتستردّ مكانتها في المُجتمع، وموافقاً على رأيها في أن المرأة بحاجة إلى العلم والفضيلة والوطنية الصادقة، لا إلى الجهل والرقص والخلاعة. لكنّه رأى أن الضن بمنحها كل حقوقها ومطالبها يرتدّ إلى أنّها ما تزال ضعيفة لا تحتمل ذلك دفعةً واحدة، ولذا لا بدّ لها أن تُوحّد كلمتها، وأن تتقدّم وتتعلم، ليكون لها الجرأة في طلب حقوقها وحريتها.

ودافع الرفاعي عن وجهة نظره في مقالة أخرى عنوانها : « السم في الدسم »^(٧٨). وفي مقالة بعنوان : « دُعاةُ الحرية الوطنية يتهمون على الدين الحنيف »^(٧٩)، بتوقيع ناصح في الله، استتكرت « على كيفك » دعوة عبد الرحمن الكيالي إلى إشراك النساء في النشاطات الثقافية، ورأت في ذلك خروجاً على الدين والمألوف^(٨٠).

واعتقد عبد الله العتر في مقالته : « المدنية الإسلامية »^(٨١)، أن ما تمّ من تغيير في أحوال المرأة، ليس من المدنية الإسلامية في شيء. وهاجم العتر في مقالته : « خلّوا سبيل الفتيات أيّها الشبان »^(٨٢)، مُتطري الشباب الذين تجاوزوا حدّ الاعتدال في الدعوة إلى تحرر المرأة وتعليمها، وفضّل أن تبقى المرأة على حالها القديم، مُعززة مُكرمة مصونة الشرف، وإن كان ينقصها بعض العلوم الكونية، وأيد دعوة سيدة قاهرية طالبت الحكومة ورجال الدين بتضميد جروح الفضيلة، وقمع أولئك الشبان^(٨٣).

وتدور مقالة محمد علي الكحال : « المرأة والواجب في الإسلام »^(٨٤)، حول الفكرة نفسها، إذ يُحدّد فيها للمرأة دوراً في الحياة والمُجتمع المُعاصر، ينسجم مع طبيعتها وإمكانياتها وموقف الشريعة منها.

أيدت عائشة الصوفي من اعزاز في مقالتها : « حول الملاهي »^(٨٥)، هذه النظرة إلى حال المرأة، مُحبذة وضعها القديم، حين كانت مجالسها أسواق علم وأدب، كارهة وضعها الحالي، إذ تُضيع وقتها، وتهمل أمر بيتها وأولادها، وتُفتن بتقليد كل مُضر يصلها عن طريق الغرب، بينما سعادتها الحقيقية في الأخلاق والعلم.

اتفقت رمزية وجيه من ادلب، في مقالاتها: «بين ماضي المرأة وحاضرها»^(٨٦)، مع عائشة الصوفي في استنكار ذل المرأة المعاصرة وعُبوديتها، وفي تفضيلها حال المرأة في الجاهلية والإسلام.

ووقف بدر الدين الحامد في الصف نفسه، فقد نُشرَ مقالَتين مُتتاليتين، تحت عنوان: «حبذا الرجعية»، أثارت الأولى ثائر نُصراء المرأة، فسَلَقُوهُ بالسَّنة حداد، وراحوا يتهمونهُ بالجمود المُطلق، فاضطرَّ أن يتبعها بمقالة ثانية^(٨٧)، يُدافع فيها عن وجهة نظره في المرأة، التي تقوم على أن لكل من المرأة والرجل صفات حسنة وصفات سيئة، ولا يُمكن أن ننظر إلى المرأة نظرة اجتماعية خالصة، فأحاولها داخلة في القوانين الدينية، وعلى رجال الدين أن يقولوا كلمتهم أولاً، ثم ينظر في قضيتها اجتماعياً. ويقسمُ الحامد أنصار المرأة إلى فئتين: فئة تندفع مع تيار الإلحاد والتبشير والتفرنج، وفئة — يعتبرُ نفسه منها — تُفكرُ بعقلها لرفع شأن المرأة في حدود الدين. ولا يُمانع الحامد في قيام المرأة بالأعمال التي تُناسب طبيعتها، بعد أن تُؤدي مهمتها الرئيسية في الاهتمام ببيتها وأولادها، وتتأدب بالآداب الدينية.

ب — أعجبَ بعضهم بالتطور الذي حققته المرأة مؤخراً، واعتبروه ظاهرة من ظواهر النهضة الحديثة.

أشادت وديعة زريق في مُحاضرة ألقته في النادي الأدبي للروم الأرثوذكس، بتطور المرأة في كل شأن من شؤونها، ورأت أن هذا التطور لم يأتها عفواً أو باختيارها، بل عن طريق التطور الذي طرأ على قضية المرأة في العالم، وتفاعلت بمستقبل المرأة الشرقية^(٨٨).

وتحدّث عبد الوهاب العجيلي في مقالته: «النهضة النسوية في الشرق ونصيب سورية منه»^(٨٩)، عن قضية المرأة منذ القديم، وعمّا اعترض حلها من صعاب ومشاكل، وعمّا حدّث بسببها من صراع، قلما اتفق للمرأة أن انتصرت فيه، إلى أن تم لها في العصر الحديث ما تمنته لنفسها من تطور، أنهى عهود القهر التي عاشتها^(٩٠).

وفي مقالة بعنوان : « المرأة العربية المسلمة بين الماضي والحاضر »^(١١)، لم تَر فلك طرزي اختلافاً بين المرأة العربية والمرأة الغربية، من الوجهتين العلمية والفلسفية، أما من الناحيتين الاجتماعية والمدنية، فهناك تفاوت في وضع المرأة العربية عبر العصور، وتفاوت أيضاً في وضع المرأة المعاصرة في سورية، حسب الطبقات التي تنتمي إليها، ومن منطقة إلى أخرى.

وتستبشر طرزي بمستقبل يُحيي مجد المرأة العربية السالف، وتأمل أن تُسنّ نُظم وقوانين اجتماعية، تصون الحقوق المدنية للمرأة، وتتلاءم مع ضرورات العصر وعقليته، دون أن تعتبر ذلك مُتتافياً مع أحكام الشرع، « بل إن الشرع وجد ليتكيف حسب كل زمان وكل مكان ».

برزَ هذا التفاؤل بمستقبل المرأة العربية أيضاً، في مقال لسامي الكيالي بعنوان : « المرأة في المجتمع العربي »^(١٢).

٢ - المرأة بين الشرق والغرب :

تأثرت أحوال المرأة العربية في هذه الفترة تأثراً واضحاً بأحوال المرأة الغربية، وتراوح الموقف من ذلك بين المطالبة بإغلاق الطريق أمام التيارات الوافدة من الغرب، لأنها لا تُناسب أوضاع المرأة الشرقية وظروفها، ولأنها تحملُ بُدورَ الإلحاد والتحلل الأخلاقي، أو الرغبة في المحافظة على الأصول الأخلاقية، مع الدعوة إلى إنصاف المرأة العربية، أو الاعتراف بتقدم المرأة الغربية، والإعجاب بما حقّقته من تطور، ودعوة المرأة العربية إلى الاقتداء بها.

آ - الصحف الدينية الإسلامية، عارضت التأثير بأي مظهر من مظاهر تحرر المرأة الغربية، وتطبيقه على المرأة الشرقية، فلكل منهما تقاليده الخاصة، وقيمه الدينية والأخلاقية، وظروفه الاجتماعية والسياسية.

مجلة «على كيفك» كانت من هذه الصحف، فحين نشرت مجلة «الحديث» في عددها الممتاز لعام ١٩٢٨ م، مقالاً مُعرباً عن الألمانية، تحت عنوان: «خديجة وحق الانتخاب النيابي»، انبرت «على كيفك» للرد عليه، بمقالات مُتتالية، منها مقال بعنوان: «بذور الإلحاد في حلب»^(٩٣)، ومقال لمفتي ادلب بُرهان الدين العياشي، بعنوان: «خديجة وعائشة رضي الله عنهما»^(٩٤)، مُعتبرة أن مقال «الحديث» يطعن في زوجات النبي ﷺ، وأنه يُبشّر بمبادئ غربية إلحادية، تُبعد المرأة المسلمة عن تقاليدنا الدينية الموروثة.

وعندما نُشرَ عبد الرحمن الكيالي مقالته: «النُشوء والأزواء» في العدد الأول من مجلة «التاج»، اتهمته «على كيفك» بالطعن في الدين الإسلامي وكتابه، ورأت أن دعوته إلى سُفور المرأة جزء من الحملة الغربية التبشيرية الإلحادية، التي تهدف إلى تجريد المرأة المسلمة من الفضيلة والأخلاق^(٩٥).

والصحيفة الأخرى التي انتقدت نُظم الغرب المُبعلقة بالمرأة هي مجلة «الجامعة الإسلامية»، فقد عقّد عبد الكريم الحيدري «مُقارنة بين حقوق المسلمة والفرنسية»^(٩٦)، ورأى أنهما «لو عملتا بما منحتهما إياهُ حقوقهما من الحرية والعدل والمساواة، لانتقلت الآية، واستعادت المرأة المسلمة سيادتها على الفرنسية»، بفضل قواعد شريعتها السمحة.

وقَفَ محمد ناجي أبو صالح في مقالته: «حَالُ المرأة في مُجتمعنا»^(٩٧)، ضد ما تم بشأن تحرير المرأة في تركيا ومصر، بخلاف بعضُ الصحف الحلبية كـ «الحديث»، بحجة أن هذا التحرر كان بتأثيرات غربية دخيلة، وبسبب المدارس الأجنبية. وتكلّم على التدني الأخلاقي والتبدل الكلي الذي طرأ على المرأة في بلادنا.

ب — حاولت مجلة «المرأة» المُحافظة على الأصول، دون إنكار لتقدم المرأة الغربية. وقد ذكرت نديمية المنقاري أن مجلتها «لم تتعامل مع تيارات وافدة تصدمها، في الوقت الذي كانت المعركة حادة بين الأصيل والدخيل، تلك المعركة التي ما تزال تدورُ إلى اليوم، بتأثير الحضارة الغربية الغازية»^(٩٨)، ومع ذلك فنحنُ نجدُ في مجلة «المرأة» ما يحدّم اتجاه الانفتاح على التيارات الغربية.

وفي الوقت نفسه، فقد رفضَ يحيى الزرقا، في مقالته: «كلمة على الهامش»^(٩٩)، فكرة المُقارنة بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية، لاختلاف الوسط والظُروف، لأنَّ ويلات الحروب هي

التي دفعت المرأة الغربية للمُحلول محل الرجال في ميادين الأعمال^(١٢٢).

جاء عَقْدُ بعضِ الصُّحفِ مُقارنةً بين حالي المرأتين الشرقية والغربية، انتهت إلى الإعجاب ببعض ما تتمتع به المرأة في الغرب، ودعا إلى تقليدهن فيه.

كانت مقالة: «المرأة هنا وهناك»^(١٢٣)، صدقاً لمُشاهدات طاهر الكيالي في باريس، قارن فيها بين أوضاع المرأة في الغرب بأوضاعها في الشرق.

ذَكَرَ الكيالي أَنَّ المرأةَ الغربيةَ مُتقدمة على الشرقية في العلم والعمل، بينما تتأزَّرُ الشرقية عن الغربية بالطهر والإخلاص لزوجها. وَذَكَرَ أَيْضاً أَنَّ الغربيةَ تعملُ لتحيا، لكنَّ الشرقيةَ عضو أشل في المُجتمع، عالة على الرجل. وَأَنَّ الشرقيةَ عاجزة عن إدارة الست، وتدير حاجاته الضرورية لافتقارها إلى العلم والفكر النير، أَمَّا الغربية فتُشارك الرجل في كل شيء، وتعملُ داخل المنزل وخارجه.

تَحَدَّثَ صُبْحِي عقيلية أَيْضاً عن «المرأة في فرنسا»^(١٢٤)، مُقارناً بينها وبين المرأة السُورية، فأقرَّ للمرأة السُورية بالأخلاق والدكاء وتطوُّير مظهرها الخارجيّ وفق الذوق الأوروبي، لكنَّهُ رَأَاهَا مُفتقرة إلى تدبير المرأة الباريسية واقتصادها، نتيجة عدم اضطرارها للعمل. ولذا طَلَبَ منها أَنْ تأخذَ من المرأة الأوروبية كل ما فيها، وأن تتحرَّرَ من قيودها، ومنها الحجاب^(١٢٥).

ووجدت نوجهان الحسني في مقالتها: «واجبُ المرأة»^(١٢٦)، الفرقَ شاسعاً بين المرأة الغربية التي لا تفتقر عن العمل لمنفعة المرأة ومنفعة الوطن، والشرقية التي تُقصر بفروضها، وتقترب من الفناء، نتيجة ثقافتها، وشروط معيشتها.

ودعَتْ الحسني إلى تعليم المرأة الشرقية، والنهوض بشأنها، واعتناق العادات القومية، واقتباس رُوح المرأة الغربية الوثابة، وإطراح العادات والأزياء الغربية التي رمتنا في الكوارث^(١٢٧).

د — اعتبرت ممي زيادة في مُحاضرة أَلَقَتْها في قاعة يورث التذكارية في مصر، بعنوان: «فضلُ المرأة على المدنية الحديثة»^(١٢٨)، أَنَّ مدنية الشرق والغرب واحدة، «تشاركُ فيها جميعُ الشعوب اشتراكاً سلبياً وإيجابياً، وفقاً لذكائهما واستعدادهما ومواهبهما»، وَأَنَّ النبع الذي تستقي منه المرأة أُسسَ تطورها واحد أَيْضاً.

ردت ممي على من يدعي أَنَّ لاَيد للمرأة في المدنية، لأنَّ الرجل هو الذي يُنتج ويبتكر، وهي

تستغل هذا الإنتاج وتستهلكه، وأن لا فضل لها في عالم الشهامة والخلق والدين، بقولها: كفى المرأة أنْها تُوحى للرجل ما يبتكر، وتُمكنه من المُضي في العمل، وتُغذي حركة الصناعة والتجارة وال عمران، وأن الأديان الثلاثة التي خرجت من الشرق قد شَرَفَت اسم المرأة، وقدست أُمومتها^(١١٧)

هـ — أعجب بعضهم بأحوال المرأة الغربية، واعتبرها قُدوةً للمرأة الشرقية. وكانت النهضة النسوية التي تمت في تركيا ومصر، بتأثير التيارات الغربية، مثار إعجابه أيضاً.

فقد دافع «مرسح» نجيب كنيذر، طيلة فترة صدوره (١٩٢١ — ١٩٢٨ م) عن الحضارة الغربية، وأعجب بأحوال المرأة في المُجتمعات الغربية المُتقدمة.

وأشاد عبد الله يوركي حلاق في مقالته: «على ضفاف البوسفور امرأة جديدة»^(١١٨)، بتطور المرأة التركية، في ظل مُحررها أتاتورك، التي «سبقت أختها الغربية بمراحل، وتمتعت بامتيازات لم ينلها غيرها في البلدان العريقة في المدنية والحضارة»^(١١٩).

تناول سامي الكيالي أيضاً ما حققته المرأة التركية، بعد الثورة الاجتماعية الكبرى في تركيا، في مقالته: «المرأة التركية اليوم تتحمل تبعه الأعمال في جميع مرافق الحياة»^(١٢٠)، وصَحَّح ما تبادر إلى الذهن من أن العائلة التركية أُصيبت بعد الانقلاب الاجتماعي بالتفسيخ، وأن المرأة التركية بعد أن ارتقت في أحضان المدنية الغربية، خرجت عن عصمة زوجها وأبيها^(١٢١).

وكان ما حققته «المرأة المصرية في السنوات العشر الماضية»^(١٢٢) من تطور، موضوعاً لمقال بقلم الصحفية الإيطالية دونيادي بسكوبا غانو. فبعد أن استقرت مسألة المرأة الحديثة في أوروبا وأمريكا، بدأت عناصرها الجبارة (الثورة والحرية) تهب على الشرق، وتطرق أبواب مصر، فإذا بالمرأة فيها تُمارس الأعمال التي يُمارسها الرجل، وتختبر الحياة، وتُبدي رأيها في المسائل السياسية والاجتماعية والعالمية، وتعمل من أجل السلام العام، وتُنشئ الجمعيات، وتعتقد المؤتمرات، مُستعينة بدعم المُتعلمين في مصر^(١٢٣).

٣ — الرجل وقضايا المرأة:

ليس ثمة شك في أن قضايا المرأة ذات علاقة وثيقة بالرجل، فمساواة المرأة هي مع الرجل، وحقوقها تُنافس حقوقه، ودورها في المُجتمع مُرتبط بدوره. وقد تناولت الصحافة الحلبية هذا

الموضوع من زوايا مختلفة، تحدثت عن الذكر والأنثى تاريخياً، وعن مدى علاقة امتيازات الذكر بالتقاليد، وعن مساواة المرأة بالرجل، وعن الفروق بينهما، وعن حقوق وواجبات كل منهما.

آ - درجت البشرية منذ القدم على تفضيل الرجل على المرأة، وأصبح هذا الأمر تقليداً متبعاً وعادة ما تزال سائدة. وقد عالجت نديمة المنقاري في مقالات متتابعة موضوع «الأنثى والذكر»^(١١٤)، منذ أن عمّد الرجل إلى وإد المرأة تخلصاً من عار وجودها، وحتى الآن، إذ نرى أثر اضطهاد الأنثى، حتى في أعرق البلاد مدنية وحضارة، مع اختلاف درجة كره الأنثى باختلاف الأقطار.

رأى المنقاري أنه لا يكفي استنكار هذه العادة، بل لابد من دراستها، واستئصال شأفتها، وأن دوام الحياة يتوقف على وجود الجنسين معاً، وبما أن الأنثى هي التي تحمل المولود وتحضنه، فهي أكثر من الذكر مساعدة على تحقيق فكرة الخلود^(١١٥). ونهت إلى أن المرأة الغربية تنتسب إلى أبيها، إلى أن تزوج، فتنتسب إلى زوجها، أما المرأة الشرقية فتحافظ على نسبها، حتى بعد الزواج، وهذا الأمر أكثر انطباقاً على العقل، ومحافظة على حقوق المرأة، وتحقيقاً لفكرة الخلود التي يطمح إليها الآباء، وكان الأجدر بالمرأة الغربية أن تقلد الشرقيات في هذا الأمر، لا العكس^(١١٦).

أما رمزية وجيه، فأكدت أن مظاهر الانقباض الذي يصيب الأهل عند ولادة الأنثى، شبيهة بحالة الجاهلية الأولى، وهو يؤثر في الطفلة، ويجعلها تشعر بالمدلة تجاه أخيها، فتتقاصر عن المعالي التي يطلبها، «ولا تبسط نفسها إلى ما يرفع شأنها وجنسها».

وفي حين يتساوى الذكر والأنثى لدى الغربيين، نجد الشرقيين يبررون هذه المسألة، بأن الذكر يحفظ اسم العائلة، ويرث مالها ولقبها^(١١٧).

وأشارت حذام من حماء، في مقالها: «المرأة»^(١١٨)، إلى مساهمة الأهل في تقوية غرائز الظلم والقسوة لدى الذكر على حساب الأنثى، فيعمل على سلبها حقها، ومضايقتها بكل أمر، حتى إذا تجاوزت سن الطُفولة أرسلوها إلى المدرسة، لا رغبة في تعليمها، بل تخلصاً من ضجيجها، وقبل أن تبلغ سن الرشد يُخرجونها من المدرسة، فعاز عليهم أن تتعلم^(١١٩). ولهذا تطلب حذام من المرأة أن تأخذ حقها بيدها^(١٢٠).

ب — وفي المقابل، ظهر اتجاه مُعاكس، حاول التأكيد على اختلاف الرجل عن المرأة، وتفوقه عليها، والإبقاء على المزايا التي يتمتع بها.

فلقد رَدَّ المُحامي حسين رئيس رمضان من دير الزور، على مقالة لنديمة المنقاري، بعنوان: «الإرث»، سبق أن ظهرت في العدد الرابع من «المرأة» تنتقد فيها قضية الإرث، التي لا يتساوى فيها الجنسان، وتؤثر على نفس الوالدين في كراهة الأنثى، وتفضيل الذكر عليها. ونشر الرد في مجلة «المرأة» نفسها^(١٣١)، رغم ما فيه من تشكيك بإيمان المنقاري.

أكد رمضان على مكانة الذكر منذ الجاهلية، وذكر أنه مُفضل مُحبب إلى والديه لأنه يحفظ نسبهما، ويخلد ذكراهما، ولو لم يفز بالميراث، أما الأنثى فتُخلد ذكرى زوجها لا ذكرى أبويها، وتنقل ميراثها إلى بيته، مما يجعلها مكروهة من أبويها اللذين يرغبان ولداً ذكراً يحافظ على أموالهما ويُعيلهما في الكبر. ويرأ رمضان الشريعة من اغتصاب حق الأنثى في الميراث^(١٣٢).

اختارَ توفيق الطويل، عضو لجنة الجامعيين لنشر العلم موضوعاً آخر، طرحه للمناقشة، هو: «دقة الشعور بين المرأة والرجل»^(١٣٣)، جردَ المرأة من أي فضل في ميدان العواطف والمشاعر والتضحية، أو في عالم الفن والشعر والأدب، وانتهى إلى أن نصيب الرجل من هذه العناصر أوفر من نصيبها.

صُبحي العُجيلي، في مقالته: «الرجل والمرأة»^(١٣٤)، ردَّ الاختلاف بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، إلى التباين الجوهرى بينهما، في الطبيعة والاستعدادات والكفاءات. وعلى هذا، لا يمكن أن تتحقق المساواة بينهما، فلكل منهما مهمات ووظائف في المجتمع. إنَّ هذه النظرة الأنانية التقليدية التي نظرها العُجيلي إلى المرأة، تتعارض مع نظريته التجديدية إلى الأدب، كما سنرى.

ج — ظهر اتجاه ثالث يُساوي بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، وقد نشرت مجلة «المرأة» مقالاً للمُحامي نعيم الإنطاكي في هذا الموضوع، تحت عنوان: «النهضة النسائية والأخلاق»^(١٣٥)، بحث فيه بتجرد في الحركة النسائية، ولاحظ أن المرأة جادة، وحدها أو بمُساعدة الرجل، في استكمال عملها الاجتماعي، واحتلال محلها اللائق بجانب الرجل، وأنها واصله لا محالة إلى تحقيق ذلك، مُقتفية أثر المرأة الغربية، واسترشدً بالنتائج الأخلاقية المُرتتبة على تطور الحركة النسائية في البلدان المُختلفة.

وفي مقالة لدريه كمال من النبك ، بعنوان : « المرأة والرجل في الحياة العامة »^(١٣٦) ، تدعو المرأة لأن تعرف قيمتها في الحياة العامة ، وترد دعوى بعض كتّاب هذا العصر ، « أن المرأة تختلف عن الرجل في كثير من الظواهر والبواطن » ، مُستشهدة بالجراح الأمريكي مايفيلد ، من مدينة يكنساس ، الذي كان في حقيقة أمره أنثى تنكرت في ثوب رجل سبعين عاماً^(١٣٧) .

د - تناول بعض المقالات واجب المرأة نحو الرجل ، وواجب الرجل نحو المرأة ، أمّا ما يتعلق بواجب المرأة ، فإن أغناطيوس سعد لم يخف رغبته في أن تُحاول المرأة إرضاء الرجل ، وأن لا تقصر في أداء واجباتها داخل بيتها ، وأن تبذل جهدها في إصلاح عيوبها ، ولم يُمانع في أن تستعين بإظهار محاسنها الخارجية للحصول على رضى الرجل ، طالما أن غايتها نبيلة ، ورأى أن صدق العواطف وطهارة النفس ، خير ما يثبت نفوذها عند الرجل^(١٣٨) .

أمّا شفيقة سعيد فنبتت المرأة إلى القيام بواجباتها تجاه نفسها من تثقيف وتهذيب قبل أن تُطالب الرجل بأداء واجباته نحوها ، لأنّه متى رآها مُضاهية له ، سيُساعدها ، ولن يردعها عن واجباتها الاجتماعية والأدبية والعلمية^(١٣٩) .

دعا معظم المقالات الأخرى الرجل إلى منح المرأة حقوقها ، أو مُساعدتها في الحصول على هذه الحقوق ، في مرحلة التحول الاجتماعي الخطير ، الذي تشهده البلاد .

٤ - المرأة والعمل :

تراوحت مواقف الصحافة الحليية من عمل المرأة بين ثلاثة اتجاهات ، الأول يُؤيد عملها في كافة المجالات التي يعمل فيها الرجل ، والثاني يُخصّص لها بعض الأعمال التي تُناسب طبيعتها ، والثالث يستنكر أي عمل تقوم به ، عدا وظيفتها البيئية .

آ - وقف بعض المقالات موقفاً مؤيداً لعمل المرأة ، ولم يُمانع في قيامها بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجل .

انتقد عبد الرحمن الكيالي في مُحاضراته : « القسوى الضائعة »^(١٤٠) ، وضع المرأة الحالي ، الذي يُماتل وضع الرجل بطالة وجهالة . وذَكَرَ أن الغرب قد هيا للمرأة سبيل العمل والسعي ، فشاطرت الرجل جهاده في الحياة ، وأننا إذا أردنا للبشرية أن تسير نحو التقدم والتجدد ، فعلينا « أن نجعل المرأة تعمل ما باستطاعتها ، وتملاً مكانها الحالي في الهيئة الاجتماعية » ، « وإلا فالمرأة بدون التعليم والتهديب والتدريب قوة ضائعة »^(١٤١) .

وأيد أغناطيوس سعد في مقالته: «الفتاة والتطور الاجتماعي الحديث»^(١٣٢)، نُزول المرأة حديثاً إلى العمل في المصارف والمتاجر وإدارات السكك الحديدية وغيرها، وتَمْنَى أَنْ تعملَ في وظائف الحكومة أيضاً، لكنَّهُ ألحَّ على أَنْ تتسلَّحَ بالأخلاق والفضيلة لتأمنَ العثار^(١٣٣).

ردت فخرية الخطيب على مقالة: «المرأة» التي سَبَقَ أَنْ نشرها محمد ناجي أبو صالح في العدد (٢٠٥) من «الجامعة الإسلامية»، فأيدت عملَ المرأة. صحيحٌ أَنَّها لم تُحبذ لها بعض الأعمال، وأرادت منها أَنْ تهتمَّ بأبنائها أولاً، لكنَّها لم تُمانع أَنْ تتقلدَ هذه الأعمال في المُستقبل، طالما هي لا تتعارض مع الدين والخلق القويم^(١٣٤).

ب — لم يُمانع بعض المقالات في عمل المرأة، لكنَّهُ حدّد لها أعمالاً تتناسبُ مع طبيعتها، ومنها مقالة بعنوان: «أعمال المرأة»^(١٣٥)، اعترضت بأنَّ العملَ فرضٌ على الرجل والمرأة، وبوجود أعمال مُشتركة بين الجنسين، وإن كانت الظروف قد جعلت كل واحد يختصُّ ببعض الأعمال التي تُناسبه، ورأت أنَّ لحجاب المرأة دوراً في المُباعدة بينهما من الوجهة العملية العامة^(١٣٦).

ويقول يوسف نجا في مقالته: «المرأة والرجل في ميدان الحياة»^(١٣٧): «إِنَّ لكل من الرجل والمرأة عمله الخاص»، يُؤدّي به واجبه نحو الإنسانية. أمّا المرأة فقد «خُلقت للقيام بعمل يتفق مع طبيعتها البشرية»، ولأنَّها أقل من الرجل قُوَّةً وعضلاً، وتحملُ لأعباء الحياة، فعملها في البيت يُناسبُ طبيعتها، وهو أمرٌ جليلٌ يتوقف عليه نظامُ الحياة الاجتماعية بكاملها^(١٣٨).

ج — وَقَفَ بعضهم ضد عمل المرأة، ومانعَ أَنْ تُزاحم الرجل في ميدان العمل، ففي مقالة بعنوان: «حول المرأة»^(١٣٩)، ردَّ محمد ناجي أبو صالح على ما ذكرته فخرية خطيب في العدد (٢١٣) من «الجامعة الإسلامية»، ولم يُوافق على أَنْ تعمل المرأة عندنا كما تعمل المرأة الغربية، أو أَنْ تقومَ بالأعمال المُختصة بالرجال، لأنَّ الرجال يكفون للقيام بالأعمال المطلوبة، ولأنَّ انصراف المرأة إلى ذلك يشغلها عن مُهمتها البيئية.

أيّد صُبْحِي العُجيلي هذا الرأي، وَذَكَرَ أَنْ لا حاجة لعمل المرأة، لثلاثِ يُؤدّي ذلك إلى البطالة بين الرجال، ورأى أنَّ الأمرَ مقبول في الغرب، لقلة الرجال بسبب الحرب، لكنَّهُ ليس مقبولاً عندنا^(١٤٠).

وفي نشرة وزعت مع مجلة « الجامعة الإسلامية » لعام ١٩٤٥ م ، رد أحمد محمود على سامي الكيالي ودعاة عمل المرأة ، بقوله : « ليس من الإنصاف والشفقة أن تتحمل المرأة فوق واجباتها الطبيعية من الحمل والولادة والرضاع وتربية الأولاد وتدبير المنزل . أعمالاً لا تتلاءم مع طبيعتها الرقيقة ، وهي من اختصاص الرجل الخشن »^(١١١) .

ولم ينكر أنور سليم حلاق في مقالته : « بين المرأة والرجل »^(١١٢) ، على المرأة التعلم والتثقف والحرية ، لكنه أنكر عليها « أن تتخذ من ثقافتها وحريتها وسيلة لمزاحمة الرجال في ميادين الأعمال ، وتقليدهم والتشبه بهم ، هذا التشبه الممقوت ، إذ أن وظيفة المرأة منذ فجر الخليقة هي تربية الأولاد ، وإدارة شؤون البيت ، وغيرها من الأعمال التي خلقت من أجلها »^(١١٣) .

وقد أنكر بدر الدين الحامد ، في مقالته : « حبذا الرجعية »^(١١٤) — التي مرزنا بها قبل قليل — عمل المرأة ، حين قال : « إنا عرب ، ما تزال فينا بقية من مروءة ، وإن عروبتنا ومجدنا وسؤددنا يزول ويندك ، يوم تبرز المرأة إلى ميدان العمل » .

وعارضت نديمة المنقاري في مقالتها : « تعليم الأنثى » هذا الاتجاه ، ورأته كلاماً عاطفياً ، لا تدعمه حجة ، ولا يؤيده برهان^(١١٥) .

٥ — المرأة والتعليم :

إذا كانت الآراء قد اختلفت حول عمل المرأة وطبيعته ، فإنها اتفقت على وجوب تعليمها ، إذ « كانت المُنَاداة بتعليم المرأة وتنمية وعيها مقبولة ، ابتداء من العقد الثالث من هذا القرن ، وكانت مجلة « المرأة » تجد العون آتئذ من الجهات العامة والخاصة ، لِمَا تقوم به من دعوة إلى تعليم المرأة وإنصافها »^(١١٦) . لكن الآراء اختلفت حول ما تتعلمه ، فبعضها رأى أن تزود بكل المعارف والعلوم التي يتزود بها الشباب ، وبعضها الآخر رأى أن بعض العلوم لا تُفيدُها في حياتها العملية أو المنزلية ، فحدّد لها ما يُمكن أن تستفد منه من العلوم . ويُمكن ملاحظة الاتجاهات التالية :

آ — كانت الدعوة العامة إلى تعليم المرأة واضحة في المقالات التي تناولت موضوع المرأة ، أو موضوع التعليم .

عاجلت حزام في مقالتها : « المرأة »^(١١٧) ، تمييز الأهل الذكر عن الأنثى في أمر التعليم ، فهم

يمسكون بناتهم عن المدارس، ويحرمونهن من العلم والثقافة، مُدعين العجز عن سد نفقات تعليمهن، وقد يتلطف بعضهم، فيسمح بتعليمهن التعليم الابتدائي. وتُشفق حزام على هذا المجتمع الذي يحرم المرأة من العلم، ويمنعها أن تكون عضواً نافعاً متمماً ما يقوم به الرجل، وتخشي على الجيل وتربيته، بسبب جهل الأمهات.

وذكرت نديمة المنقاري في مقالتها: «تعليم الأنثى»^(١٤٨)، أن الذكر كان مُسيطرًا على الأنثى في القديم، حين كانت القوة الجسمية هي المقياس، أما اليوم وقد أصبحت القوى الجسدية قليلة الأثر، مُفسحة المجال للقوى الفكرية، فلا بُدَّ من المُساواة في أمور التعليم، حتى يُصبح الجنسان مُساويين في القوى الفكرية، وفي الحقوق والواجبات والمراكز.

وتأملت ماري خوري، في مقالتها: «تعليم الفتيات»^(١٤٩)، لأن الرجل يُنفق بسخاء على تعليم أبنائه، ويخجل بالنذر على تعليم بناته، بينما العلم مُفيد للجنسين، وأخص فوائده في تثقيف عقول البنات، ليُغيّر البيئة التي يعشن فيها^(١٥٠).

ب — ربط بعضهم بين تعليم المرأة، وتمسكها بالفضيلة والدين، ففي مقال بعنوان: «الحق يعلو»^(١٥١)، وضّح عبد الرحمن الكيالي رأيه في «تعليم المرأة علماً ينفعها، ويحفظ كرامتها، ويُبيح لها — إن شاءت — سماع الخطب العلمية مع التمسك بالآداب والحشمة والحجاب»، والمُحافظة على آداب الشريعة^(١٥٢).

انبرى أحمد محمود للرد على سامي الكيالي، الذي اتهم الشيخ محمد ناجي أبو صالح، بأنه يُمانع في تعليم المرأة^(١٥٣)، فأصدر نشرته في خمس عشرة صفحة، وزعت مع مجلة «الجامعة الإسلامية»، حدد فيها موقف أبي صالح وهيئة العلماء من تعليم المرأة، وذكر أن أبا صالح قد دعا إلى تعليم المرأة، وحضها على الفضيلة والحشمة، وتهذيبها وتثقيفها، بما يتلاءم مع واجباتها الفطرية والاجتماعية، وأن الإسلام لم يُقلل من شأنها، بل ألقى إلى الرجل كثيراً من الواجبات تجاهها، وألزمه تثقيفها، لأنها لا تملك أمر نفسها، وتندفع في عواطفها، فلا يُتاح لها اختيار الثقافة المناسبة لها.

ج — رَغِبَ بعضهم أن تجمع المرأة عناصر الثقافة والتعليم التي تُعينها في مهمتها الأساسية، وهي دورها في الأسرة وتربية الأولاد.

مجلة «حديقة التلميذ» ذكرت أن «أمراضنا الاجتماعية»^(١٥٤)، ناشئة عن فساد التربية

العائلية، وعن فساد أخلاق نساتنا. وعزت ذلك إلى جهل الأم ليس إلا، فلو ربّي الولد تربية صحيحة على يد أمه ومدرسته، ما شبّ على الأخلاق الفاسدة، وما كان وبلاً على عائلته. وطلبت المجلة من الرجل أن يُشارك المرأة في تربية الولد^(١٥٥).

وقالت نديمة المتقاري في تقديمها لمقالة المحامي عبد الجواد صدقي السرميني: «المرأة والحياة العملية»^(١٥٦)، التي يُهاجم فيها المرأة السّورية لتشبهها بالمرأة الغربية، وخروجها إلى العمل دون قيد أو شرط: إنَّ الغاية الوحيدة التي ترمي إليها، «هي تثقيف المرأة الشرقية وتهذيبها، لتستطيع القيام بواجباتها، سيما ما يتعلّق بتربية أبنائها، والعناية بمُستقبلهم»، ويتحقّق هذا الأمر بتضافر جهود الجنسين^(١٥٧).

وانتقدت ثريا محيي الدين، المُعلّمة في مدرسة إناث حلب، في مقالة لها^(١٥٨)، إجحام بعض الآباء عن تعليم بناتهم، والاكتفاء بما تلقينه في المدارس الابتدائية. وأكّدت على دور المرأة في تكوين رجال أشداء ناجحين، ولا يُمكن لها ذلك إلا إذا كانت واعية مُثقفة، وعندئذ يكون بمقدورها كأم وزوجة وأخت، أن تقوم بدورها، ولكن لیس المنزل وحده بقادر على تهيتها لهذا الدور، بل لا بدّ أن تُساهم المدرسة في تكوينها.

وحدّث بهية طيارة في مقالها: «المرأة والثقافة»^(١٥٩)، أسس الحصول على بيت يكتمل فيه النظام العائلي، وتتوفّر أسباب الراحة، «بتثقيف وتربية المرأة تربية تُسهّل لها الدخول في مضمار الحياة، فتنهض بالأسرة، وما الأمة إلا مجموع الأسر».

لم تحتج طيارة على قلة مدارس البنات، كما فعّل الكثيرون، بل شكّت مناهجها، ودوافع البنات للانتساب إليها، رغبة في الحصول على وظيفة. ولم تر ضرورة لتعليم المرأة كثيراً من العلوم التي لا تُفيدّها، ولكنّها ألحّت على تعليمها الدّروس العملية التي تلزمها في إدارة بيتها، إلى جانب الدّروس الفكرية. ورغبت طيارة أن لا تكون البرامج في المدارس الابتدائية للبنين والبنات بسوية واحدة^(١٦٠).

وحدّث ليندا. ع. البعيني من زحلة، في مقالها: «كيف يجب أن تكون المرأة الشرقية؟»^(١٦١)، احتياجات المرأة، بالثقافة العالية، والتربية البيتية الصحيحة، ثم إطلاقها من أسر التقاليد البالية، بعد أن تترسّخ الفضيلة في نفسها، لتكون لها يد طولی في بناء مُستقبل

البلاذ، لا تقل أهمية عن يد الرجل، بل تفوقها في مجال تربية الأولاد^(١٣٢).

وأيدت هند الربيع المنقاري، في مقالتها: «ما يجب أن تتعلمه الفتاة الشرقية من العلوم»^(١٣٣)، أن تلقن الفتاة ما يعرفها بواجباتها وحقوقها، وذلك باليسر من العلوم العامة، والكثير مما يتعلق بترتيب المنزل وتربية الأولاد والأشغال اليدوية، وأن تتحلى قبل كل شيء بالفضائل، لتستطيع أن تُفيد الوطن، وتقوم بوظيفتها التي خلقت من أجلها^(١٣٤).

كذلك أيدت نعيمة المغربي، في مقالتها: «الطريقة المثلى في تعليم الإناث»^(١٣٥)، تعليم الفتاة علم الفضائل والأخلاق، والعلوم التي تُفيدها في حياتها، وتمكنها من إدارة مملكتها الصغيرة، وتربية أولادها، أسوة بالمرأة الغربية.

وهذا ما رآه يحيى الرزقا، حين ذكر أن أعظم مثل يجب أن تتحلى به المرأة الشرقية، «أن تكون أما صالحة، تؤدي واجباتها المنزلية على أحسن ما يكون من الدقة والطاعة والنظام». وأن علينا «أن نعلمها كل ما يتعلق بهذه المهمة العسيرة»^(١٣٦).

وفي مقالة بعنوان: «موقف المرأة العربية من الاتجاهات الحديثة»، بتوقيع ش^(١٣٧)، دعوة مُشابهة لتعليم المرأة ما يخدم أمور بيتها، ويزيد سعادتها البيتية، ويساعدها في تربية أولادها تربية أخلاقية فاضلة، ولإبعادها عن دراسة الحقوق والطب، وغيرهما، لأن ذلك لا يُفيدها، ولا ينسئ كاتب المقالة أن يعلن أن حال المرأة الشرقية أفضل من حال المرأة الغربية بمراحل، وإن كانت لا تخلو من عورات، يُمكن مكافحتها بنشر تعاليم الدين الصحيحة^(١٣٨).

٦ - المرأة والأدب:

تراوحت نظرة الصُحف الحلبية إلى دور المرأة في الأدب، بين أن يكون لها أثرها في بعث الأدب ورعايته، ودورها في النهضة الأدبية الحديثة، أو أن تكون مصدر وحي وإلهام للأدباء والشُعراء.

آ - فؤاد يوسف مكرديج، في مقالته: «الأخلاق والآداب، نساء الشهباء والأدب»^(١٣٩)، انتقد فيها إحجام المرأة الحلبية عن المشاركة في الحركة الأدبية المعاصرة، مع أنه اعترف بوجود نهضة نسائية حديثة في سورية، أوجدها مفكرات سوريات، ساهمن في الحركة الفكرية الأدبية، التي رغب أن تجدها لها أرضاً صالحة في حلب.

وذكر أن الصحف الحلبية بلغت إحدى عشرة، لكنّها تخلو من أي نشاط أدبي أو فكري، تُسهّم به المرأة الحلبية، حتى ما يتعلّق بالشؤون العائلية، لاعتقادها أنّ هذا الأمر خاصّ بالرجال، بينما تُقبل على قراءة الروايات العاطفية ونشرات الأزياء. وقال مكردج: إذا كان للمرأة الحقّ في تقليد نساء الغرب في الأزياء والعادات، فيحقّ لنا أن نُطالبها بتقليدهن في الوجهة الأدبية والعلمية^(١٧٠).

إنّ تقصير المرأة في ميدان الأدب، دَفَع مجلة «الحديث» لأنّ تفسّح المجال منذ نُشئها للنشاطات الأدبية للمرأة السورية، مُتَوَقِّعة أنّ يتعاون الأديباء الشباب والكبار مع الأديبات، في ميدان العمل الأدبي لصنّج النهضة المباركة^(١٧١)، وجعل المجلة تُرحّب بأقلام النساء، وتُسيّد تشجيعاً خاصاً لها، إذ أقامت مُسابقات أدبية، حرّكت الجوّ الأدبي في حلب، وكانت الأفضلية فيها لإجابات النساء^(١٧٢).

ب — برزت في مقالة نخلة ورد: «الأدب في حلب»^(١٧٣)، نظرة مُتفائلة بمُستقبل النهضة الأدبية في حلب، واستبشّر الكاتب بظهور أديبات كشيقة سعيد، وفلك طرزي، اعتبرهن من أكرم وأجمل البوادر على ذلك، وقرن ازدهار الأدب بزوال العادات والتقاليد والعصبيات، وثبّيت دعائم الفكر وحرية الرأي، لأنّ البعث الأدبي يُسائر التطور الاجتماعي^(١٧٤).

ج — تحدّث سامي الكيالي في مقالته: «المرأة والأدب»^(١٧٥)، عن حاجة الأدب العربي في عصرنا الحاضر — وهو أبرز مظاهر النهضة الحديثة — إلى استلهاً وحيه من المرأة، وإلى أن تتعدّى صلة الشعر المُعاصر بالمرأة الدموع، إلى كل ناحية من نواحي الحياة، ليتجلّى في ساحتها الأثر الذي نراه في الأدب العالمي^(١٧٦).

وتناول الكيالي الموضوع نفسه، في مُحاضرة له في الكلية الأمريكية بحلب بالعنوان نفسه: «المرأة والأدب»^(١٧٧)، تكلّم فيها على أثر المرأة في بعث الأدب، وعلى سر وحي المرأة في أدب الرجال، وتخطّى «موضوع تشجيع الدولة للأدب، إلى التساؤل عن رعاية المرأة للأدب، وعن الصالونات الأدبية التي فتحت السيدات العربيات مصاريعها للأدباء».

انتهى الكيالي إلى أنّ عُنصر المرأة المُثقفة المُلهمة مفقود في كيانتنا الاجتماعي، مُستثنياً مي يادة وهُدَى شعراوي، «وأنّ المرأة العربية لم تندمج بعد هذا الاندماج الذي يُؤثر أثره الفعّال في حياتنا الأدبية، وفي سيرنا الفكري، وفي إنتاجنا العقلي، وما دامت المرأة بعيدة عن هذه

الآفاق، فسيظل جانب كبير من أدبنا الحديث أدباً حبيساً»^(١٧٨).

المرأة إذاً أدبية أو شاعرة أو مُلهمة للأدباء والشُعراء. هذه هي النظرة التي عبرت عنها وداد سكاكيني، في تعليقها على ديوان «صدى أحلامي» للشاعرة المصرية جميلة علالي^(١٧٩).

٧ — المرأة والسُفور والحجاب :

كانت قضية سُفور المرأة من أكثر قضايا المرأة إثارة للجدل، إذ كانت المظهر البارز من مظاهر تحرر المرأة في العصر الحديث. وقد تناولت الصحافة الحلبية هذه القضية من اتجاهات مختلفة.

آ — أيدَ بعضُ الصحف الإبقاء على حجاب المرأة، مُعتقداً أنَّه يصونُ عفافها وفضيلتها، مُعتبراً أنَّه تعبيرٌ عن القيم الدينية والأخلاقية، واستنكر السُفور، ورأى فيه إلحاداً وتهكاً وابتذالاً. وكانت الصحف الدينية الإسلامية من أكثر الصحف تمثيلاً لهذا الاتجاه.

«على كيفك» نشرت مقالةً بتوقيع عروة من بيروت، عنوانها: «الوحشية والإنسانية، هل يتبادلان الصفات والمزايا؟»^(١٨٠)، تباكت فيها على المروءة الشهيدة التي حافظَ عليها أهلُ القديم، وقُتلت في عهد التجدد والسُفور والتبرج^(١٨١). وهاجمت دُعاة السُفور في كل مناسبة، وأيدت كل خطوة رسمية أو غير رسمية لمنع هذه الظاهرة التي بدأت تنتشر في البلاد آنذاك، وتجدد الدعم من جهات كثيرة، فما إن أُعلن عن نية بنات العائلات الراقية القيام بمُظاهرة في دمشق سافرات، وأصدر الداماد أحمد نامي الأمر إلى مدير الشرطة العام خليل رفعت بمنعها بالقوة، حتى انبرت الصحف المعارضة للسُفور إلى استحسان هذه الخطوة، وتوجيه المدح للحكومة لحمايتها الأخلاق والفضيلة والدين^(١٨٢).

وشبيه بهذا الموقف، موقف «الجامعة الإسلامية»، إذ نقرأ فيها مقالةً لعبد الحميد الجابري، بعنوان: «الكلمة الأخيرة في البحث عن تحجب النساء»^(١٨٣)، يذكر فيها «أنَّ الشرع الإسلامي لا يرضى اختلاط الرجال بالنساء، ولا يرضى بالسُفور»^(١٨٤).

ونبهت المجلة إلى الحجاب الشفاف، الذي لا يُقصدُ منه التحجب، بقدر ما يُقصدُ به التزين والتبرج. وذكرت أنَّ هذا ليس بدافع التعصب، ولكن لأنها تُريد أن تقف المرأة محاسنها على زوجها، وفي بيتها^(١٨٥).

أما «الجهاد» فقد أشادت بملك مصر فاروق، حين أحجَبَ زوجته فريدة ذو الفقار، ورأت في هذا التصرف تقريباً من الرُّوح الدينية والأخلاق الإسلامية^(١٨٦).

وتتفق مع هذا الاتجاه مقالات ظَهَرَتْ في صُحف لا يُعتَبَرُ اتجاهاً مؤيداً للحجاب؛ فبدر الدين الحامد، في مقالته: «حبذا الرجعية»^(١٨٧)، لا يقبلُ بالسُّفور على الإطلاق، ولا يرضى بإثارة النقاش حوله، لأنَّ الرأي فيه قد حدده الدين والشرعية، ويحیی الزرقا لا يقبلُ تبير موقف المرأة السافرة، بدعوى التشبه بالمرأة الغربية، فهو يرى أنَّ لكل منهما ظروفاً مختلفة^(١٨٨).

ومجلة «الحديث» التي كانت قد أشادت في زاوية «المطبوعات الحديثة» بكتابي نظرية زين الدين «السُّفور والحجاب»، و«الفتاة والشيوخ»، وامتدحت ما وردَ فيها من تأييد لتجبر المرأة من حجابها، نشرت في الزاوية نفسها غرضاً لكتاب: «الفتى والفتاة» لعبد الرحمن الحص، وفيه تنكيت وتبكيت على مبدأ السُّفور، ودفاع عن حجاب المرأة المسلمة، وغمز بزين الدين وكتايبها^(١٨٩).

ونقلت «الحديث» وجهة نظر الأزهر، على لسان شيوخه مُصطفى المراغي، الذي ذَكَر أنَّ الإسلام لا يعتبرُ وجه المرأة ويديها، حتى في الصلاة، عورة، غير أنَّ الفقهاء، جعلوا النظر إلى وجهها مُحرمًا، لا لأنَّه عورة، بل خوفاً للفتنة^(١٩٠).

ب — ثمة من يرغب في السُّفور ضمناً، لكنَّه لا يعتبرُ الوقتَ مناسباً لرفع الحجاب؛ فهذا عبد الرحمن الكيالي الذي ثارت عليه ثائرة رجال الدين وطلّاب المدارس العلمية وخطباء الجوامع أمثال أحمد الصابوني، واهتموه بالتحريض على السُّفور والاختلاط، يتراجع عن موقفه، ويُعلنُ أنَّه لم يقلْ بالسُّفور والاختلاط، لأنَّه يعلمُ والناسُ يعلمون، ما هو الزمن ومفاسده؟^(١٩١).

وإذا كان الكيالي يرى مفاسدَ الزمن عائقاً أمام السُّفور والاختلاط آنذ، فإنَّ دلال يموت ترى في أخلاق الرجل وعاداته التي كان يتحلّى بها آنذاك عقبات تمنعُ من السُّفور، فقد أرسلت من أرحمها مقالة بعنوان: «السُّفور والحجاب»^(١٩٢)، ذكرت فيها أنَّ سُفور المرأة الشرقية المسلمة، يُسهلُ أسبابَ تساويها بالرجل، غير أنَّها لا تعتقدُ أنَّ ذلك مُمكن، قبل التمهيد له مدة نصف قرن على الأقل، حتى ينضج الفكر في المجتمع، وتقوى أخلاق الرجال^(١٩٣).

كذلك فحين تفاقمَ الجدل حول هذا الموضوع، وأصدرت نظرية زين الدين كتابها «الفتاة

والشيوخ»، ردث فيه على مَنْ تصدى لنقد كتابها الأول «السُّفور والحجاب»، اقترحت «الحديث» حلاً لهذا المُشكل، أن يُترك الأمر عشر سنوات، يُمهّد خلالها طريق تعليم المرأة، ثم يُؤخذ رأيها فيه بعدئذ^(١٩٠).

وأيد شكيب أرسلان التأجيل، بقوله: «أما الحجاب فلندعه، إلى أن يأتي وقت تكون فيه أخلاق رجالنا تحسنت تحسناً محسوساً، فتعالج امرأة، فأما ثقره، وأما ننزعه»^(١٩١).

جاء رفض بعضهم الحجاب من الناحية الاجتماعية، وقبله من الناحية الجمالية؛ فسامي الكيالي الذي زار استانبول، ونُشر في «الأحرار» سلسلة مقالات عن مظاهر الثورة الاجتماعية التي قامت في تركيا، وخصوصاً عن تطور المرأة التركية، ذكّر في مقالته: «فتيات الآستانة على الشواطئ اللازوردية»^(١٩٢)، «أن السُّفور قد أفقد التركية الكثير من جمالها الشرقي الساحر، الذي كان يبدو فناناً تحت هذه الغلائل الرقيقة التي كانت تضعها»^(١٩٣).

وفي المعنى نفسه كتبت «الضاد» عن المرأة التركية، وخيماها الأسود، الذي يكسب وجهها مسحة من الجمال والركة^(١٩٤).

لقد كانت «الضاد» تؤيد تحرر المرأة، ووجدت ما حدث في تركيا مقياساً للتطور الاجتماعي، إذ عبرت المرأة التركية عن تحررها، في الرقص والمطالعة والثقافة، وحرية الخروج من بيتها ساعة تشاء، مع الإبقاء على العفة في معاشره الرجال، وهذه النظرة التقدمية إلى المرأة، يجعلنا نعتقد أن رأي المجلة في الحجاب والسُّفور، ليس مذهباً نهائياً.

د — وثمة ما يدعو إلى السُّفور باعتباره مظهراً حضارياً، يُعبّر عن احترام القيم الإنسانية في الحياة، وباعتباره دليلاً على التطور الاجتماعي الذي أخذ يعم هذا العصر، ويدعو إلى نبذ الحجاب، لأنه ليس في جوهر الدين، وليس مقياساً للفضيلة؛ بل هو عائق أمام التطور الحديث.

هـدى شعراوي «تعتقد أن الإسلام الذي منّج المرأة حق الامتلاك، ورعاية أموالها بنفسها، والذي جوّز لها إبداء الوجه والكفين، لا يُعقل أن يقول بهذا الحجاب الذي يستر كل رذيلة، والذي انتقل إلينا من الأعاجم». فهذه المرأة المصرية قد مزقت حجابها، وأصبحت تنفّس كاختها الغربية^(١٩٥).

وصُبحي عقيلية يدعو المرأة إلى أن تتحرر من الحجاب ، كأحد القيود الاجتماعية التي تُعاني من شدتها ، ولا يرى بأساً منه إذا كان للمُحافظة على الشريعة ، أمّا إذا كان مُتعلقاً بالشرف والعفاف أو التقاليد والعادات ، فيُصارح المرأة بأن التربية والأخلاق هما حصنُ المرأة الحصين ، وقد آن لها أن تتحرر من عبودية التقاليد^(٢٣٠) .

وَنَحَثَ جبرائيل ميخائيليان في «أصل الحجاب عند نساء الإسلام»^(٢٣١) ، وأوضح أن الإسلام بريء منه ، فهو لم يُدعه ، لكنّه لم يعترض عليه ، لأنّه «لا يُنافي جوهر المذاهب الحديثة من عوائد الشعوب» ، ويعودُ تاريخه القديم إلى الشعوب السامية .

وينكر البروفسور هوكينغ في مقالته : «مصير الحضارة الإسلامية»^(٢٣٢) أيضاً أن يكون الحجاب من عوائد العرب أو المُسلمين ، لكنّه يرجعُ به إلى البيزنطيين ، لا إلى الساميين ، كما فعَل ميخائيليان .

ومن أبرز مظاهر الصراع بين الحجابيين والسُفوريين ، ظهور كتابي نظيرة زين الدين : «السُفور والحجاب» و «الفتاة والشيوخ»^(٢٣٣) ، تحدثت في الأول عن نصيب المرأة المُسلمة من قضية السُفور والحجاب ، وحظها من الحرية التي كفلها الشرع ، وحقوقها ، وموقعها من التطور الاجتماعي . «وقد أثار الكتاب ضجةً كبرى يومَ ظهوره ، وردّ غير واحد من الكُتّاب بأساليب جافة ، خرجت عن حدود المناظرات الأدبية»^(٢٣٤) .

وفي الوقت نفسه أثار الكتاب ردود فعل إيجابية ، وقد كتبَ المحامي إبراهيم مُجاهد الجزائري ، يقول : إنَّ الحجاب مظهر لتأخر المرأة العربية المُسلمة علمياً واجتماعياً ، عن المرأة العربية غير المُسلمة ، وقد أزال الأتراك الكماليون هذه الغمامة السوداء ، عن وجه المرأة التركية ، التي كانت شريكة المرأة العربية المُسلمة في مُصيبة الحجاب ، ولذا فليُنظر الكُتّاب العرب إلى تبدل حال المرأة التركية ، وليبدؤوا بعدئذ رأيهم^(٢٣٥) .

وأثارَ كتاب «الفتاة والشيوخ» ردودَ فعل مُتباينة أيضاً ، تحدثنا عن بعضها من قبل ، ثم نشرت زين الدين مقالتها : «الرياء»^(٢٣٦) ، تحملُ فيها على المُتجددين الذين يعتقدون بصلاح السُفور وضرر الحجاب ، ولكنّهم لا يجهرون برأيهم ، وتطلبُ منهم أن يبنذوا الرياء ، ويجهرُوا بالحق ، ويستجيبوا لنداء سيدات يافا إلى المؤتمر الإسلامي العام ، لتحرير المرأة من قيودها^(٢٣٧) . ورأى صُبحي العُجيلي في مقالته : «المرأة في الحجاب والسُفور»^(٢٣٨) ، أنْ تُخصوم المرأة

«أحد رجلين: إما مُحافظ مُسرف في الرجعية، تذوق الإنسانية من وجوده الأُمّين، وإما عصري مُستهتر في المدنية، يشتهي السُفور في نساء غير نساته».

ومهما يكن أمرُ خُصوم المرأة، فالعُجيلي يدعو بقوة إلى تمزيق الحجاب، لأنّ العالم يتقدم، ونحنُ جامدون على حجاب ليس من الفضيلة في شيء. «والإسلام نفسه لم يُحرّم الاختلاط بين الرجل والمرأة في المُعاملة والمُجالسة»، والغرب بوأ المرأة مكانتها، فتركت في المُجتمع الغربي آثاراً بارزة. ولهذا يقولُ العُجيلي: «إنّ احتجاج المرأة الشرقية له تأثير مُهلك في المُجتمع».

ولم يكن الصراع بين الحجابيين والسُفوريين محلياً، بل كان عاماً يشملُ كل الأقطار العربية التي كانت تمرُّ في مرحلة التحول الاجتماعي، وتعبيراً عن احتدام هذا الصراع، ظَهَرَ كتاب: «امرأتنا في الشريعة والمُجتمع»، من تأليف الأديب التونسي الطاهر الحداد^(٢٨)، تناول فيه ظاهرة الحجاب بالنقد الصريح^(٢٩).

٨ — المرأة والتبرج والأُنْياء:

وقفت الصحافة الحليّة برمتها، المؤيدة منها لحقوق المرأة، والمُعارضة لها، موقفاً واحداً من تبرج المرأة وزينتها واهتمامها بالأُنْياء، وتقليدها للمرأة الغربية في شكلها ومظهرها، واستنكرت تمسكها بهذه القُشور الزائفة للحضارة، وانصرافها عن الجوهر.

وذكرت هُدَى شعراوي أنّ دعوة السُفور لا تنطوي على التبرج والابتذال في مجالس الرجال، من رقص ونحوه، والتطرف في السلوك، فذلك كله نتيجة للتطور الاجتماعي، وادعت أنّ دعوتها إلى السُفور، إنّما لتكبح جماح هذا التطور^(٣٠).

واعترفت و. منصورى، في مقالتها: «الأُنْياء»^(٣١)، أنّ داء التزين والتزيين من أكبر العوامل المُعيقة لتهوض العائلات الشرقية، وهو لا يرفع اعتبار المرأة في نظر الرجل، ولا يزيدُها أنوثة ولُطفاً ووداعة، بل هو مصدر الحقد والتحاسد بين النساء. ونبّهت إلى أنّ المرأة الغربية، إذ تزين، فمن مصنوعات وطنها، أمّا المرأة السوريّة فلا تُوجد معامل وطنية تُنتج لها مواد التزين ونماذج الأُنْياء^(٣٢).

وتساءلت «الحديث» عن مدى تأثير المرأة صحياً بقص شعرها^(٣٣)، واستنكرت سامي،

الكيالي في مقالته: «ثمرات المطالعة»^(٢٢٥)، فنّ التقليد عند المرأة السورية، مُشيراً إلى أنَّ مظاهره مُقتبسة عن المرأة الغربية^(٢٢٦).

ووقفت «الكلمة»^(٢٢٧)، و«الضاد» أيضاً موقفاً سلبياً من التسابق في ميدان الزينة، وتقليد المرأة الغربية في أزيائها؛ ففي مقالة بتوقيع زنبقة الوادي، عنوانها: «المرأة والنهضة القومية»^(٢٢٨)، دعوة للمرأة السورية إلى تشجيع منتجات الأزياء المحلية، والتقليل من الترف والتزين والتجمل، والاستغناء عن مُنتجات الغرب.

وفي مقالة لصُبحي العُجيلي، بعنوان: «نظرات اجتماعية»^(٢٢٩)، انتقاد مُر لحال المرأة السورية، واتهام للفتيان والنساء بالتقليد، والتسابق في ميادين الزينة، والانصراف عن مُحاكاة الأمم الراقية في آدابها وثقافتها. ويدعو العُجيلي الكُتّاب لاستئصال هذه الأمراض الاجتماعية^(٢٣٠).

وكانت الصحافة الدينية، الإسلامية والمسيحية، أكثر انتقاداً للتبرج والتزين، من زاوية أخلاقية.

مجلة «الاعتصام» في مقالة بعنوان: «تبرج النساء»^(٢٣١)، عقدت مُقارنة بين حال المرأة بالأمس، وحالها اليوم، فرائها قد انقلبت إلى أسوأ حال، بسبب تبرجها وخلعتها^(٢٣٢).

قادَ الشيخ محمد ناجي أبو صالح العلماء ورجال الدين في حملة ضد مظاهر التبرج، وطالبوا الحكومة بمنع المرأة المُسلمة من التبرج والخلاعة، وعدم عرض الفتيات المُسلمات في الشوارع بلباس الكشافة الذي يُخالف الحشمة والتقاليد العربية، وعدم تعليمهن الرياضة البدنية من قِبل الرجال.

وقد دعمَ المُحافظون هذه الحملة، فرفعوا العرائض والبرقيات بتأييد مطالب العلماء^(٢٣٣). أما الصُحف الدينية المسيحية التي حاربت التبرج، ففي مُقدمتها مجلة «القرىبان — الشهباء»، إذ نشرَ أغناطيوس سبع مقالات دينية أخلاقية مُختلفة حولَ هذا الموضوع، فقد تحدثَ عن «الفتاة والتبرج»^(٢٣٤)، وانتقدَ مُسابقات الجمال المُتفشية عندنا، القادمة من أمريكا^(٢٣٥)، وطلبَ من الشاب أن لا يربط إعجابه بالفتاة بمظهرها الخارجي القائم على الزينة والتبرج والبهرجة، لأنَّه مظهر خادع يحجبُ عنه الكمال الأخلاقي والبهاء الطبيعي^(٢٣٦)، وحددَ

« القواعد التي يجب أن يخضع لها تبرج المرأة »^(٢٢٧)، بأن لا تكون الأزياء مُنافية للآداب والأخلاق، مُضرة بالصحة، وأن يتجلى فيها الذوق واللطيف، ويُراعى فيها المقام والعمر والزمان، وذكر أن الكنيسة تُحبذ المرأة الظريفة الجميلة الجذابة النبيلة، كما قال البابا بيوس الحادي عشر للأديبة جيكو، حين قابلها عام ١٩٢٢ م^(٢٢٨)، ولَحَصَ سعد مذهبه في تبرج النساء، في مقالته: « الفتاة أو المرأة، لماذا تتبرج وتتهرج »^(٢٢٩)، فلم ينكر الاعتدال فيه، لأن الله قد فطرها عليه، ولكن عليها أن تقرنه بالفضائل والصفات الحميدة.

٩ - جمعيات المرأة ومؤتمراتها والتشريعات الخاصة بها :

إن من أبرز مظاهر الحركة النسائية في هذه الفترة، تأسيس جمعيات للمرأة، وإقامة مؤتمرات لئصرة قضاياها، وجدت صدًى لها في الصحف الحلبية المؤيدة لحقوق المرأة، في حين خلت الصحف الأخرى من أخبارها ونشاطاتها.

وقد رَغِبَ بعض الصحف بإقامة هذه الأندية والجمعيات، وتَحَدَّثَ بعضها عن الجمعيات المؤسسة أصلاً، وتبنى مطالبها، وتكلم بعضها الآخر على المؤتمرات النسائية، وما اتخذته من توصيات، وأخيراً طالبت هذه الصحف بالنص على حقوق المرأة في التشريعات السارية.

آ - في مقالاتها: « درجة نحو الكمال »^(٢٣٠)، أشادت شفيقة سعيد بتأسيس النادي النسائي في دمشق، الذي تُديره طائفة من رائدات النهضة النسائية السورية، أمثال: ماري عجمي واليس قندلفت وجوليا دمشقية، وبالإقبال على تأسيس المشاريع الأدبية في لبنان، ودعت نساء حلب للاقتداء بما حققته المرأة في الشام ولبنان، وذلك بالانضمام إلى جمعية للمرأة في حلب، لأنه كفيلاً بانبعاث المرأة والأمة^(٢٣١).

ورأت نلي أيوب من بيروت، في مقالاتها: « قسط المرأة في بناء العهد الجديد »^(٢٣٢)، في الحركات النسائية في الأقطار العربية، وفي ما قامت به المرأة خلال الحرب العالمية الثانية، شاهداً حياً على قابلية المرأة للعمل، لكنها نهت إلى أن هذه الحركات ينقصها « التفكير الصحيح، والتصميم الحكيم، والتنظيم »، قبل المباشرة بالعمل. ولفتت النظر إلى ضرورة البحث في الغاية من تأسيس هذه الجمعيات، ومراقبة الحركات النسائية والمدارس، والاطلاع على أوضاع الأسر في البيئات المختلفة، لتلافي أي تقصير ونقص، وتوضيح « ما يجب على المرأة أن تندفع إليه من الأعمال، وما يجب أن تتجنبه عنه للرجل »^(٢٣٣).

وبمناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على وفاة قاسم أمين، أشاد بعض الصحف بدعوته الجريئة لتحرير المرأة، وتمدّد تأثير الثورة المصرية عام ١٩١٩ م في تعزيزها، وبتمكينها المرأة من الإعلان عن شخصيتها وكيانها، وبالأثر الذي أحدثته في الحركة النسائية، إذ ترعّمت هُدَى شعراوي هذه الحركة، وأسست «جمعية الاتحاد النسائي» المصرية^(٢٣٤).

وكان سامي الكيالي قد نقل في لقاء له مع هُدَى شعراوي، صورةً عن النهضة النسائية في سورية، وتميّزاتها باستثمار الصلات بين الحركتين النسائيتين في كل من مصر وسورية، وتعريف المرأة الغربية بما تتجّه إليه المرأة الشرقية في فجر هذه النهضة الحديثة.

طالب الكيالي المفكرات في سورية، بتأسيس «جمعية للاتحاد النسائي» تقبّسُ برنامجها من الحركة النسائية المصرية، حتى تتمكن المرأة في سورية أن تلحق بالمرأة المصرية^(٢٣٥). لقيت هذه الدعوة تأييد شكيب أرسلان، إلا أنه حدّد لها صبغة خيرية، لا علاقة لها بالسياسة^(٢٣٦).

ب — برزت مطالب الحركة النسائية من خلال التوصيات المتخذة في مؤتمرات المرأة، التي عُقدت آنذ. وكان لهذه المطالب صدًى في الصحافة الحليية.

كان مؤتمر «الاتحاد النسائي الشرقي» الذي عُقد في دمشق بين ٣ و ٧ تموز عام ١٩٣٠ م، برئاسة نور حمادة، أول مؤتمر نسائي يبحث حالة المرأة الشرقية، يُعقد في دمشق، ومن أهم المؤتمرات التي عقدتها النساء الشرقيات. اشتركت فيه «جمعية نهضة السيدات» بالقاهرة، وأملي فارس أمينة سر «المجمع النسائي العربي» بالقاهرة، وحضرته وفدٌ يمثّل وزارة المعارف العراقية، ولقيَ دعماً خاصاً من مرغريت كوربت أشي، رئيسة «الاتحاد النسائي الدولي» في لندن^(٢٣٧).

انحصرت مباحثه الرئيسية في: النظر في حالة المرأة في جميع أدوارها، وتعليمها، ورفع مُستواها الأخلاقي، والتعارف بين نساء الشرق، وتحقيق الوحدة القومية بينهن، وإحياء اللغات الشرقية، وترويج المصنوعات الوطنية، ورعاية الطفولة، إضافة إلى ما تفرّع عنها من بحوث لاعلاقة لها بالسياسة^(٢٣٨).

وبهذه المناسبة نشرت «الحديث» مقالة لعبد الوهاب العجيلي، بعنوان: «النهضة النسوية

في الشرق، ونصيب سورية منه»^(٢٢٩)، وضع فيها الكاتب أمام المؤتمر تصوراته عن الأسباب التي جعلت جهود العاملين لنصرة المرأة لا تُعطي ثمارها، وهي ضعف مُخصصات الدعاية النسائية، وفقدان الرابطة الأدبية بين النساء، وفساد الحياة العائلية بتأثير التقاليد، وقلة مؤازرة الحكومة، ومقاومة الرجعيين لها، وعدم التعاون مع الجمعيات النسوية في أوروبا. وقد أخذ العُجيلي على بعض المؤتمرات تعصبهم لجنسهن، وخروجهن عن حدود الاعتدال في مطالبهن^(٢٣٠).

وكان المؤتمر المهم الآخر هو «المؤتمر النسائي» الذي عُقد في القاهرة في كانون الأول عام ١٩٤٤ م، بدعوة من هدى شعراوي. وقد نشرت الصحف خلاصة وافية عن مقرراته، التي تتضمن: مطالب متعلقة بالحقوق السياسية والمدنية والشرعية للمرأة، وبالثقافة والتعليم، وحماية الأخلاق والصحة والأمومة والطفولة، وبالتعاون العربي^(٢٣١).

جـ — تبنت الصحف مُطالبة المرأة بإنصافها، ومنحها حقوقها في القوانين والتشريعات السائدة في الأقطار العربية.

فقد رفعت هدى شعراوي تقريراً عن مطالب «جمعية الاتحاد النسائي» المصرية بمناسبة انعقاد مجلس النواب وتشكيل الوزارة في مصر، طلبت فيه إصلاح النظم والقوانين العملية للعلاقات الزوجية، المتعلقة بتعدد الزوجات والطلاق ودار الطاعة وحضانة الأولاد، وجعلها منطبقة على ما أرادت روح الشريعة^(٢٣٢).

وكان لهذا التقرير صدى في الصحافة الحلبية، إذ كتبت ف. سالم مقالين مُتابعين بعنوان: «المرأة والإصلاح»، تناولت في الأول^(٢٣٣) مسألة تعدد الزوجات، وتحدثت في الثاني^(٢٣٤)، عن المسائل الثلاث الأخرى: الطلاق ودار الطاعة وحضانة الطفل، مُشيرة إلى ما تُعانيه المرأة من قسوة الشرائع الحاضرة، وإلى ما تضمنته لائحة شعراوي من رُوح المرأة المصرية الساعية للوصول إلى مُستوى المرأة الأوروبية، وتمنت سالم أن تسلك المرأة السورية السبيل التي سلكتها المرأة المصرية^(٢٣٥).

بعد عشرين عاماً من هذا التقرير، كتبت هدى شعراوي إلى رئيس وزراء مصر، عن «المرأة المصرية وحققها في الانتخاب»^(٢٣٦)، مُحتجة بميثاق سان فرانسيسكو، وبمبادئ الحرية والمساواة المُعترف بها دولياً، ويقانون الأمم المتحدة الذي ينص على «احترام الحريات

الأساسية، بدون فوارق في النوع واللغة والدين» .

وتحدثَ أحدُ أصدقاء «الحديث» عن مسألة حُرِّية المرأة، التي تكفلها الشرائع، وعن حُقوقها الواسعة التي أوجبها الشريعة، في مقالة بعنوان: «حُقوق المرأة»^(٢٧)، مُتِمّاً الأُزهر بأنَّهُ قوَّة رجعية مُهددة للتجديد، لا تعملُ بوحى الإسلام، فالدين الإسلامي قد منح المرأة «كل الاستقلال المدني الذي منحتهُ القوانين العادلة للرجل، وحققها صريح في الزواج والطلاق والنفقة والمُعاملة والتجارة والصناعة» .

ونشرت مجلة «المرأة» رأيَ فائز الخوري حولَ حُقوق المرأة والتشريع في مقالين مُتتاليين، الأولُ بعنوان: «مقال حولَ المرأة»^(٢٨)، والثاني بعنوان: «أيتها الأخت العزيزة»^(٢٩) .

ففي المقال الأولُ قرَّع الخوري بين المرأة العربية غير المُسلمة، التي تعيشُ في المُجتمع الإسلامي أسعد حالاً من نظيرتها في العالم أجمع، والمرأة العربية المُسلمة، التي بحثَ أمرها من طرفين؛ نظري قانوني، من حيث إقرار الشرع بحُقوقها المدنية والسياسية، وعلمي، من حيث تطبيق هذه القواعد القانونية الشرعية على حياتها العملية:

لم يرَ الخوري للمرأة حُقوقاً قانونية مدنية أو سياسية مهضومة، فالشرع قد كفَّل لها كل حُقوقها، وساوَى بينها وبين الرجل، فالتقْد يجب أن يُوجَّه إلى تطبيق القانون، لا إلى القانون نفسه، ويسوقُ مسألة الحجاب والسُّفور دليلاً على سوء تطبيق الرجل لما نصت عليه الشريعة بهذا الشأن .

وفي المقال الثاني، أكَّد الخوري أنَّ التشريعات الأجنبية قد أثبتت حاجة المرأة إلى وصاية الرجل وصاية دائماً، «يتبين منها أنَّ المرأة عندنا، حتَّى المُسلمة تتمتعُ بحقوق واسعة، لم تتمتع بها المرأة الأوروبية، إلّا من عهد قريب»، ومع ذلك، فإنَّ مُساواة المرأة للرجل نظرياً، مُستحيلة عملياً في هذا العصر، وحتَّى يتم لها ذلك، عليها أن تقوم بدورها في تربية الأولاد، فهي كالوطن متى أصبح أهلاً للاستقلال ناله .

استمرَّ النضال من أجل التشريعات الخاصة بحُقوق المرأة، وجلبت المرأة إلى صفها عدداً من المُفكرين والسياسيين . لكنَّ تعديل القوانين في البلاد العربية، بما يكفل للمرأة حُقوقها المدنية والسياسية، لم يتم إلّا تبعاً، بعد عام ١٩٤٦ م، أمّا قبل ذلك، فقد فشلت المُحاولات

لإدخال نُصوص أو تعديل نُصوص سابقة في القوانين السارية تتعلق بحقوق المرأة .
ومثالاً على ذلك رَفَضَ مجلس النواب اللبناني اقتراحاً بوضع تشريع يضمن حق المرأة في الانتخابات، وشغل المناصب الحكومية، ما عدا الرئاسات الثلاث، ومساواتها بالرجل في الحقوق السياسية والإدارية، بحجة أن هذه الحقوق تتنافى مع طبيعة المرأة وبيئتها وثقافتها وواجباتها العائلية، ومع حل مشكلة العمل والبطالة، واقترح المجلس أن يُمهّد لإعطائها هذه الحقوق في عهد مُقبل^(١٠٠).

ومن خلال ما تقدم نلاحظ :

- ١ — كانت قضايا المرأة من أهم القضايا الاجتماعية المطروحة آنئذ .
- ٢ — كانت الصحف الدينية المسيحية أكثر تساهلاً بما يتعلق بتطور المرأة وعملها وتعليمها، ولم يكن لها علاقة بكثير من قضايا المرأة الأخرى لارتباطها بالشرع الإسلامي .
- ٣ — كثرة المقالات النسائية، وتُخصّصاً في مجال المرأة؛ بأسماء صريحة أحياناً، وبأسماء مُستعارة أحياناً أخرى (في الصحف الإسلامية) .
- ٤ — أقلام النساء لم تكن دائماً في صف المرأة، وإن كانت قد برزت ظواهر مُشجعة، يُمكن أن تُعتبر رائدة في المطالبة بحقوق المرأة (نظيرة زين الدين وهدي شعراوي) ، إضافة إلى ظهور مجلة « المرأة » لنديمة المنقاري .
- ٥ — تأثرت قضايا المرأة بالموقف من الشرق والغرب، ومن القديم والجديد، وبالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والدينية .
- ٦ — دور المرأة في القضايا الأدبية كان ضعيفاً، واقتصَرَ تقريباً على كونها مصدر إلهام للأدباء والشعراء، مع التذكير بمكانتها الأدبية قديماً، وبصالحاتها .
- ٧ — أكدت الصحف على دور المرأة (كأم وكزوجة) في إدارة المنزل، وتربية الأبناء، وحماية الأخلاق .
- ٨ — تركّز الكلام على علاقة المرأة بالرجل، كطرف أساسي في قضاياها .
- ٩ — ارتبط الكلام على المرأة بالعادات والتقاليد، والعمل، والتعليم، وظاهري السُفور والتبرج .

١٠ — التيار الأقوى بالنسبة للمرأة هو التيار المعتدل، الذي أكد على واجباتها الاجتماعية، ودورها المهم في بناء المجتمع، أكثر مما أكد على حقوقها. واقتصرت حقوقها على أن تعمل في أعمال تتناسب وطبيعتها الأنثوية، وتتعلم ما يتفق مع مهمتها كزوجة وكأم، وتُسفر عن وجهها ويديها حسب ما ينص عليه الشرع، وتقتبس عن المرأة الغربية العادات التي تنفعها، ولا تتنافى مع الفضيلة والأخلاق والقيم الدينية.

وينحصر دور المرأة اقتصادياً في أن لا تُقبل على استهلاك الكماليات ومستحضرات الزينة والأزياء التي يُنتجها الغرب، وأن تعمل على تشجيع الصناعات الوطنية، وأن لا تُزاحم الرجل على عمله.

١١ — قضية المرأة في سورية تأثرت إلى حد بعيد، بما تم من تطور في قضية المرأة في مصر وتركيا، وبما عُقد في سبيل نصرتها من مؤتمرات، وما أُسس من نواد وجمعيات.

١٢ — كان الرأي الأقوى هو الذي لا يرى ضرورة لتشريعات جديدة وقوانين مدنية تُنظم قضايا المرأة ووضعها الاجتماعي، لأن القوانين الشرعية قد أنصفتها.

ثالثاً — قضايا الأسرة:

عاجلت الصحافة الحلبية القضايا الاجتماعية المعاصرة، ومنها القضايا التي تمس العائلة ومشكلاتها، والعلاقات الأسرية، بين الزوجين من جهة، وبينهما وبين الأولاد من جهة أخرى، باعتبار الأسرة لبنة المجتمع الأولى، يصلح بصلاحها.

١ — الزواج ومشكلاته:

تعتبر المهور من أهم العقبات في طريق الزواج، باعتبارها مقدمة الزواج، تليها مشكلات أخرى، كالزواج بالأجنبيات، وتعدد الزوجات، والطلاق، وغيرها.

آ — اتفقت الصحف بكل اتجاهاتها على انتقاد المهور الغالية عند المسلمين، والبائنة عند المسيحيين.

عبد الله العتر في مقالته: «التغالي في مهور النساء»^(٢٥١)، ذكر أن غلاء المهور جعل الزواج عسيراً، كأن الزوجة سلعة من سلع التجارة، حتى أن أحدهم يزوج ابنته ممن يُعطيه المهر الذي يعتقد أنه لائقاً بمقامه، دون اعتبار لأخلاقه ودينه. وعدد النتائج السيئة التي تترتب

على ارتفاع المهور، وهي قلة الزواج وكثرة الرنا والفوضى الأخلاقية، والأمراض التناسلية. وأسف لأن صداق النساء يُصرف في وجوه غير مشروعة^(٢٥٢).

وتابعت «الجامعة الإسلامية» حملتها على غلاء المهور^(٢٥٣)، ونشر عبد الحميد الجابري فيها مقالاته حول الزواج والمخطبة، والمهور والأزياء^(٢٥٤). وأشادت المجلة بتخفيض المهور في تركيا، وربطت ذلك بإنصاف المرأة فيها، ومنحها حق الاقتراع والانتخاب^(٢٥٥).

أما البائنة (الدوطة)، فكانت عرضة للانتقاد أيضاً، من بعض الصحف المسيحية، إذ ذكر إلياس ربالي في مقالته: «الزواج في أزمة»^(٢٥٦)، أن المشاكل المالية والبائنة من الأسباب العاملة في تعقيد أزمة الزواج، كان الزواج صفقة تجارية، تليها الشروط العائلية التي يضعها الأهل^(٢٥٧).

ب— كان الزواج بالأجنبيات من جملة النتائج التي ترتبت عن غلاء المهور، وقوبل أيضاً بالرفض والانتقاد، وتُحصى من الصحف الدينية الإسلامية.

عن الله الإخلاصي في مقالته: «الزواج بالأجنبيات»^(٢٥٨)، يوجه نقده اللاذع لزواج الشباب المسلمين بالفتيات الأجنيات، وتُحصى من يدرس منهم في أوروبا، فهم يُسيئون إلى الوطن، ويتجاوزون قُرُوق اللغة والأخلاق الإسلامية والدين والعادات.

ولا ينكر الإخلاصي أن المرأة الأجنبية أحياناً أرقى من المرأة المسلمة في الحياة المنزلية، وتفوقها جمالاً وتربيةً وعلماً، لكنه يعتقد أن في النساء المسلمات من هن أرقى من الأجنيات جمالاً وتربيةً إسلامية، وأن قصور المرأة المسلمة ناتج عن جهلها بتعاليم دينها، وواجباتها الاجتماعية والزوجية، ولهذا فعلى أن نعد المرأة لدورها كزوجة وكأم.

إن اختلاف الزوجين في الجنس والخلق، يؤدي الأخلاق، ويُضعف النسل، ويؤدي إلى المفسدات الاجتماعية، فليست دعوة الإخلاصي لعدم الزواج بالأجنبيات، ذات غاية عرقية، بل لغاية أخلاقية دينية فحسب، وهو لا يُمانع مثلاً في الزواج بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب.

انتقدت وداد بزري هذه المسألة في مقالها: «الزواج بالأجنبيات»^(٢٥٩)، واقترحت الحلول لها، مُتمثلة بالمهاودة في المهور، وتنقيف الناشئة تنقيفاً صحيحاً في البيت والمدرسة، وتنمية

روح الدين والقومية فيهم، حتى لا تكون أوروبا مثلاً أعلى لهم^(٢٢٠).

تقول أم الرباب في مقالتها: «وأيضاً حول الزواج بالأجنبيات»^(٢٢١): إن المهر الباهظ من أكبر الموانع في الزواج، وتبعية ذلك لا تقع على المرأة وحدها، بل على أوليائها أيضاً، ومع ذلك فيجب ألا يؤدي غلاء المهور إلى الزواج بالأجنبيات، والحل هو أن تتعلم المرأة الشرقية ما ينقصها من المرأة الغربية، وأن تحظى بالتقدير المناسب من الرجل.

وقد دعا شكيب أرسلان للعمل «على مكافحة الزواج بالأجنبيات، لأنه أكبر آفة على المرأة الشرقية الحاضرة، وذلك بتسهيل الزواج من ابنة البلد»، سواء بتخفيف المهور، أو بتهيئة المرأة الشرقية لدورها كام وزوجة^(٢٢٢).

جـ— إذا كانت الآراء قد اتفقت على انتقاد غلاء المهور والزواج بالأجنبيات، فإنها اختلفت حول تعدد الزوجات، ما بين مؤيد للتعدد ومعارض ومرجي.

المجلات الدينية ورجال الدين الإسلامي، أيدوا تعدد الزوجات، لأن في ذلك حكمة وضرورة شرعية. أما الصحف المسيحية، فلم تخض في هذا الموضوع، حتى لا يُفسر ذلك بأنه تدخل، أو انتقاد لأُمور ذات حساسية طائفية.

عبد الله العتر، أسف لمنع تعدد الزوجات في تركيا، معتقداً أن هذا المنع أدى لنقص في الأنفس، خلافاً لحرص الدين على تكثير المسلمين^(٢٢٣).

وفي مقابلة أجراها أحمد الصاوي محمد مع شيخ الأزهر مصطفى المراغي^(٢٢٤)، ذكر المراغي أن المصلحة تقضي أن يُعطى الرجل الحق في الزواج علناً أمام الناس، ليكون أولاده شرعيين، إضافة إلى أن تعدد الزوجات يقضي على أزمة الزواج. واعتقد أن أوروبا التي قلدت المسلمين في الطلاق، ستقلدهم قريباً في الزواج^(٢٢٥).

أما المعارضون لتعدد الزوجات، فتنصبّ معارضتهم على التعسف في استعمال هذا الحق، وتمثلهم هدى شعراوي، ومؤيدو حركة تحرير المرأة.

ربطت هدى شعراوي في لائحتها التي رفعتها إلى الحكومة المصرية، بين تعدد الزوجات والطلاق، وذكرت أنهما سلاحان أوجدهما الشارع، ليكونا نعمة ورحمة عند الضرورة، لا لئساء استعمالهما ويهددا هناء العائلات وسعادتها، وطالبته بسن قانون يمنع تعدد

الزوجات، إلا لضرورة، كعقم الزوجة أو مرضها^(٢٦٦).

عقب ف. سالم على مطالب هدى شعراوي، فأشارت إلى ما يُسببه تعدد الزوجات من شقاء لحياة الرجل ولأسرته وأولاده، وذكرت أن مجرد إباحة تعدد الزوجات، حتى ولو لضرورة، يُهددُ السعادة العائلية، ويُعكّر صفاء عيش المرأة ويُقلقها، وإن كانت سعيدة مع زوجها^(٢٦٧).

لكن لشكيب أرسلان رأياً آخر، إذ يرى أن يُرجأ البحث في مسألة تعدد الزوجات وما شابهها، «إلى وقت تكون فيه الأزمة العالمية والأزمة الشرقية خاصة، أخف وطأة منها الآن»^(٢٦٨).

د. الطلاق وما يتفرّع عنه من مُشكلات: لم يكن موقف الصحافة من الطلاق موقف الرفض المطلق، إذ كانت تعتبره ضرورة شرعية، لها مُوجباتها وأسبابها، ولذا فقد انصبّ النقد على سوء فهم الرجال لهذه المُوجبات، وعلى استغلالهم لحقهم الشرعي في الطلاق، بتطليق زوجاتهم دون مُبرر، وقد برز هذا الموقف في الصحف التي كانت تميل لحركة تحرير المرأة.

انتقد محمد الكامل الحمادي التونسي، في مقالته: «الطلاق والمرأة»^(٢٦٩)، عادة تطليق النساء دون ذنب، وكذلك فعل أمين الكيلاني من حماه، في مقالته: «الطلاق»^(٢٧٠)، فقد دعا العلماء والمُفكرين إلى النظر في مسألة الطلاق الحيوية، ووضع قيود زاجرة، تنفّذ ومقاصد الشارع^(٢٧١).

وطالبت هدى شعراوي «بسن قانون يُلزم المُطلق أن لا يُطلق زوجته إلا أمام القاضي الشرعي، الذي عليه معالجة التوفيق بحضور حكم من أهله وحكم من أهلها، قبل الحكم بالطلاق»، وذلك للحد من التسرّع في الطلاق، ولتقليل نتائجه السيئة على الأسرة والمُجتمع والأولاد.

تفرعت عن مُشكلة الطلاق مُشكلتان أخريان هما: إكراه الزوجة على الذهاب إلى ما يدعى بيت الطاعة، ورعاية الطفل، وتقرير من له حق الولاية عليه عند اختلاف الأبوين أو موت أحدهما. وقد تناولت هدى شعراوي هاتين المسألتين أيضاً^(٢٧٢).

دعّ ف. سالم الحكومة السورية لإصلاح أحوال الأسرة وحفظ نظامها، أسوة بمصر، ورأت في ما فعلته «اللجنة العلمية» التي شكّلت في مصر لحل المُشكلات الزوجية، بالغاء

طلاق السكران، وعدم اعتبار الحلف بالطلاق ميمناً، يُؤثر في عقد الزوجية، إلا ما كان عن نية وقصد، خطوة على طريق الإصلاح.

وأيدت سالم ما ذكرته شعراوي عن بيت الطاعة، لكنها خالفت شعراوي و«اللجنة العلمية» في ترك حضانة الطفل للأم وحدها إلى سن مناسبة، وطلبت أن يجعل الولد برعاية خير الأبوين أخلاقاً وأدباً وفضيلة^(٢٧٣).

وقفت الصحافة المسيحية ضد الطلاق، رغم أنه غير جائز في الديانة المسيحية، فقد ذكرت «النشرة الطائفية للملكيين الكاثوليك» المسيحيين، بوجوب المحافظة على إيمانهم المقدس، ومحرمه وحدة الزواج، وعدم الطلاق، مهما كانت الأسباب^(٢٧٤).

— أجمعت الصحف، وخصوصاً الدينية المسيحية والمسلمة، على انتقاد الإجهاض وتحديد النسل، مؤيدة الخطط الحكومية في ذلك.

رحبت مجلة «القرآن» بقرار المفوض السامي (٢٤١٩)، بمنع كل المطبوعات والإعلانات والمواد التي تدعو مباشرة أو بالواسطة إلى استعمال الوسائل المانعة للحمل، وتضرر بالآداب العامة والأخلاق^(٢٧٥).

وانتقد أغناطيوس سعد، في مقالته: «الإصلاح التناسلي»^(٢٧٦)، تحديد النسل، معتبراً أنه إعلان للحرب من الشعوب الغربية على الأخلاق العائلية، التي كانت إلى عهد قريب، من أرسخ قواعد الهناء الاجتماعي.

وحارب إلياس ربابي في مقالته: «قتل الأجنة، لطخة عار في جبين المدنية الشوهاء»^(٢٧٧)، الإجهاض، وتهرب المرأة، وخصوصاً المترفة العابثة من طفلها، بزعم أن الإجهاض ثمرة التجديد والحضارة، بينما هو من فظائع عصر الإجرام والهمجية.

أما «الجهاد» فدعت سورية، على لسان عبد المجيد الدهني، في مقالته: «إكثار النسل سر عظمة الأمم»^(٢٧٨)، لتطبيق ما فعلته الأمم الحية كتركيا والعراق وفرنسا وإيطاليا وألمانيا، فيما يتعلق بتكاثر السكان.

و— آفات الزواج وأزماته: قلما كان يخلو عدد من «القرآن — الشهباء» من بحث أو مقالة عن الزواج والأسرة والمجتمع والأخلاق. وقد عزا يوسف شلحت «أزمة الزواج»^(٢٧٩)،

إلى انسياق الفتيات مع تيار التفرنج، واندفاعهن إلى الرقص، وإلحاحهن على حقوقهن، وإلى تهتك الشباب وتبذيره.

وتحدث أغناطيوس سعد في مقالته: «الازمة والزواج»^(٢٨١)، عن أسباب أزمات الزواج، وركز في مقالته: «الزواج والبيئة الاجتماعية»^(٢٨٢)، على وحدة البيئة الاجتماعية بين الزوجين، كأحد الشروط الأساسية لتوطيد صرح الهناء الزوجي^(٢٨٣)، واعتبر في مقالته: «البغاء والزواج»^(٢٨٤)، أن البغاء أعظم خطر يهدد الزواج والأسرة، وأسف لأن المجتمع يُبيح للرجل ارتكاب المنكرات، في حين ينكر كل هفوة ترتكبها المرأة قبل الزواج^(٢٨٥).

استمرت «الشهواء» في معالجة قضية «البغاء والزواج»^(٢٨٥)، وأيدت محاولة البطريك إغلاق بيوت الدعارة والفساد، حين بعث رسالة رعوية إلى ممثل الانتداب، حول أضرار البغاء، ووسائل اجتناب الفحشاء^(٢٨٦).

٢ - الأخلاق والعلاقات الزوجية:

كانت «القربان - الشهواء» من أكثر الصحف الحلبية أيضاً حديثاً عن السعادة العائلية وشروطها وأسسها، وعن الأركان الأخلاقية للأسرة؛ إذ نشر أغناطيوس سعد سلسلة مقالات متتابعة، حول هذه المواضيع، فقد تحدث عن «ضرورة الزواج»^(٢٨٧) لصالح المجتمع، وحث الشباب على التمسك بالفضائل والأخلاق قبل الزواج، لأن «تهتك المرء شاباً يؤدي إلى الخيانة والمنكرات زوجاً»^(٢٨٨). كما حث الزوجين بعد الزواج على «الأمانة الزوجية»^(٢٨٩)، وبين لهما «وسائل المحافظة عليها»^(٢٩٠)، وتحدث عن أثر الكبرياء والتواضع في هناء العيال وشقاها^(٢٩١)، وعن تطبيق العدل في منح الزوجين حقوقهما وفروضهما^(٢٩٢)، ولفت أنظار أرباب الأسر إلى ما ينبغي عليهم عمله عند افتتاح مدارس أولادهم^(٢٩٣)، ودعا الفتاة إلى الفطنة والرصانة، لتصون تماسك أسرته^(٢٩٤)، وبين لها «كيف يتبها لها أن تُسعد زوجها»^(٢٩٥)، وكيف تستعد لخوض معركة الحياة الزوجية^(٢٩٦)، وأرشد الفتى والفتاة إلى الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يطمحان إليه من سعادة في الزواج^(٢٩٧)، ووجه نصائح إلى المرأة العاقلة لتحقيق التفاهم الزوجي^(٢٩٨)، مؤكداً على لطف الأخلاق وطيب الصفات^(٢٩٩)، موضحاً ما تقوم به المرأة في بيتها، وكيف تعتنى بزينه المنزل وترتيبه، وتهيئه لحياة زوجية سعيدة^(٣٠٠)، كما وجه نصائح إلى الرجل أيضاً، وبسط له ما لا بد له من معرفته في شؤون العائلة^(٣٠١)، وفي مميزات السعادة

العائلية وموانعها ووسائلها^(٣٣٣) :

ويَن سَعِد أيضاً أهمية انتقاء الخطيئة وشروطه ، لأنَّه ينعكسُ فيما بعد على تماسك الأسرة وصلاح المُجتمع^(٣٣٤) ، وأكَّد على تحلي الرجل باللباقة في الحياة ، وحسن الاستعداد لإدارة العائلة إدارةً حكيمة^(٣٣٥) ، وعلى سيادة الرُّوح العائلية ، مُتمثلة في أخلاق وفضائل الآباء والأجداد^(٣٣٦) ، وعلى ضرورة تمكين روابط العائلة^(٣٣٧) .

أما صُبْحِي العُجيلي ، فتناول في مقالته : « بيني وبينها »^(٣٣٨) ، اختلافَ معايير السعادة العائلية بين الشرق والغرب ، وقال : لو أنَّ الشاب والفتاة في الشرق كانا يستطيعان أن يفعلوا ما يفعلهُ الشاب والفتاة الأوروبيان ، من حيثُ الفهم المُشترك ، الذي تتولَّد عنه الرغبة في الحياة المُشتركة ، لسهَّل عليهما « أن يرتفعا فوق المنافع المادية ، وأن يتطلعا إلى حياة معنوية سامية ، يسودها رُوح المودة والتفاهم »^(٣٣٩) .

٣ — التربية العائلية :

أكَّدت الصحافة الحلبية على أهمية التربية البيئية في تطور العلاقات الأسرية نحو الأفضل ، وبالتالي في السير بالمُجتمع نحو الرُّقي والتقدم ، كما أبرزت أهمية الدور الذي تضطلعُ به المرأة في العملية التربوية ، إذ تُحافظ على توازن الأسرة وتماسكها الأخلاقي ، وتحدث عن أصول التربية ووسائلها المُختلفة .

آ — أظهرت مجلة « الشهباء » مدى اشتداد الأزمات العالمية ، واعتبرت أزمة التربية من جملتها ، وطالبتُ علماء الاجتماع والاقتصاد بحلها^(٣٤٠) .

وتحدَّث باسيل فتح الله فرا رئيس تحرير « الكلمة » في مقالته : « التربية »^(٣٤١) ، عن تأثير التربية ، الذي يفوق تأثير الفطرة ، في خلق الإنسان ، وإيصاله إلى الصلاح^(٣٤٢) .

وأكَّد قسطنطين زريق على أهمية « التربية القومية »^(٣٤٣) ، واعترف بالأهمية الخاصة ، والتأثير القوي للتربية البيئية وللوالدين في تنشئة الأولاد تنشئة قومية^(٣٤٤) .

ب — إضافة إلى ما ذكرهُ زريق عن تأثير الأم في التربية القومية في الأسرة ، تحدَّث بعضُ الصُحف عن أثر المرأة في بناء العائلة ، ودورها في التربية البيئية ، ودعا إلى تعليمها ، لتمكِّن من

القيام بدورها التربوي .

خصصت مجلة « الفجر » فصلاً لمعالجة أمراض المرأة الشرقية ، وإعداد أمهات صالحات لتربية البنين وإدارة المنزل .

وأرسلت عدوية الأتاسي من حمص^(٣١٤) ، تؤكد على أثر المرأة العظيم في تكوين الطفل ، وتحذر من الأخطار التي نجمت عن جهلها ، وهي « عدم تربية الأبناء تربيةً توائم روح العصر ، وتبث فيهم روح التضحية والوطنية »^(٣١٥) .

وكتبت زنبقة الوادي عن « واجب المرأة في الحياة »^(٣١٦) ، الذي يضاهي واجب الرجل ، فهي المعلمة الأولى ، تعتنى بالتربية الفكرية والجسدية والخلقية لأولادها ، فعلها أن تكون مثال الأم الصالحة والزوجة الصالحة .

وامتدحت شفيقة سعيد ، مقالها : « المرأة رمز الأمة »^(٣١٧) ، المرأة ، لأنها أعظم وأقوى العوامل تأثيراً على البيت ، رغم ضعفها الجسدي .

ج — حدّد عبد الرحمن الكيالي « أركان التربية الاستقلالية ، التي يجب أن يعمل بها الآباء في تربية الأبناء »^(٣١٨) ، في الأمور التالية : غرس أصح التجارب وأنفعها فيهم ، مع مزاكاة احتياج الزمن وتطور الفكر والعادات ، والاعتناء بتربيتهم الصحية والروحية ، وغرس حب الجمال في نفوسهم ، وتعويدهم على النظام والترتيب ، وعلى الاشتغال بالصنائع اليدوية ، ومعاملتهم معاملة المدركين ، وعدم التفريق في المعاملة بين الابن والابنة ، وسوقهم إلى معرفة البديهيّات ، وتدريبهم على الاستقلال والاعتماد على أنفسهم ، مع مراقبتهم ، وإبعاد قرناء السوء عنهم ، وملاحظة ميولهم واستعداداتهم ، وتأمين مصادر الثقافة والمطالعة ، التي تقرّبهم من المثل العليا ، وتُحبب إليهم الوطن والعلم والعمل^(٣١٩) .

أضافت نديمة منقاري إلى الأسس السابقة ، ضرورة تربية الطفل تربية بدنية ، قبل التربية الفكرية والخلقية ، وأكدت على الأهمية التربوية للتعاون بين المدرسة والبيت^(٣٢٠) ، وقرنت في سلسلة مقالات بين هذه التربيّات الثلاث الجسمية والفكرية والخلقية ، ورأت أن الطفل لا تكتمل قواه وإرادته إلا بها^(٣٢١) .

مثلت « الاعتصام » و « الشهباء » وجهة النظر الدينية في التربية المنزلية ، فمجلة

«الاعتصام» في مقالة لعبد الله العتر، بعنوان: «أحسنوا تربية رجال المستقبل»^(٣٢٢)، تنبه إلى «أن أساليب التربية في بلادنا لا تكاد تُؤهل الناشيء، لأن يكون فارساً في مضمار الحياة». وتجد الحل في التربية الإسلامية، التي أصبحت حتى الأمم المتقدمة تقترب إليها، لأن فيها جميع الصفات الكاملة.

وبرزت وجهة النظر المسيحية في التربية العائلية في مجلة «الشهباء»، حددها أغناطيوس سعد، إذ رأى أن للتربية البيئية مهمة أخلاقية نفسية إنسانية، وأن على الأبوين أن يعرفا كيف يشفيان أولادهما من الكذب^(٣٢٣)، وكيف يؤمنان لشباب الأسرة السلام العائلي^(٣٢٤)، وكيف يستغلان تسليّة الأولاد وتلهيتهم للوصول إلى التربية الحسنة لهم^(٣٢٥)، وكيف يعالجان رعب الأولاد في الليل، ويقضيان على أسبابه^(٣٢٦)، وكيف يوفران العدل والمساواة بين الأبناء، فلا يفضلان بعضهم على بعض^(٣٢٧).

ويجب على الوالدين أيضاً ألا يذهلا «عن العوامل السرية التي يتأثر بها الأولاد خارج بيوتهم، فتقرر مستقبلهم بدون علم والديهم، فكثيراً ما تهدم العشرة الرديئة، والمثل السيء التأثير العائلي الطيب»^(٣٢٨). وهذا لا يعني أن يحرم أولادها من معاشرّة رفقاءهم، ومخالطة أصدقائهم، فهؤلاء قد يكونون «من أفضل المهذّبين والمُربين لهم، ففضلاً عن إثارة روح المنافسة والحمية بينهم، يُعلمونهم الإخلاص والعطف والكفران بالنفس»^(٣٢٩)، «لأن الأناية هي أعدى أعداء العائلة والوطن»^(٣٣٠).

هذه هي أسس التربية العائلية التي عالجتها «الشهباء». أمّا كيفية التربية، فهي لا تختلف عمّا ذكرناه من قبل، وقد عالجها سعد في مقالته: «صغارنا، كيف يجب أن نربّهم؟»^(٣٣١). ذكر سعد ضرورة الشروع في تربية الأولاد منذ الدققة الأولى لولادتهم، لينشأوا على طائفة من العادات الطيبة والأخلاق، ووجوب اقتران تهذيب عقولهم بتربية قلوبهم، دون التغاضي عن تأثير المدارس والأصدقاء، وأكد أن القوة الوحيدة التي تفعل ذلك هي الدين وحده.

وفي مقالة أخرى بعنوان: «تربية الأحداث العصرية، بعض نقائصها»^(٣٣٢)، تكلم سعد على الأسباب التي تجعل تربية الأولاد ناقصة، وهي معاملتهم معاملة أشخاص كبار^(٣٣٣)، وذكر أن أرباب التربية الحديثة لا يعرفون الأولاد ولا يفهمونهم، «ولا يهتمون بتحديد الغاية التي يترتب عليهم أن يتوخوها معهم»، فضلاً عن أنهم لا يعدونهم ليعيشوا بظروف غير ظروف والديهم

ومربيهم^(٢٣٤).

وقريب من هذا المعنى مقال لأمين غريب، أحد مُنشئي جريدة «الأهرام»، بعنوان: «دكتاتور المنزل»^(٢٣٥)، تحدث فيه عن هذا العصر، عصر الولد في الأسرة البشرية، وعن النظام التربوي السليم فيها، ونبّه إلى أنَّ الغرض من وجود الأسرة أصلاً، «تهذيبُ الطفل، كي ينضج ويتمرن على واجب التعاون بين الناس»، «فإذا لم تُمرن الأسرة طفلها على طرق الاستغناء عنها، والاندماج في أسرة العالم الكبري، شذت عن وظيفتها الحقيقية». وانتقد غريب النظام السائد في التربية، لأنّه لا يسد الاحتياجات الجديدة في هذا العصر، وهو منشأ التناقض والفوضى الاجتماعية، ونصح الآباء بإبعاد الرُّوح الدكتاتورية عنهم وعن أبنائهم.

٤ - الشباب ومشكلاته:

كان العصر عصر الشباب، وقد أفاضت الصُّحف الحلبية في الحديث عن الشباب كأداة للتغيير والتطور، في عصر النهضة الحديثة. وقد تحدثت الصُّحف عن أهميتهم، وعن مشكلاتهم المعاصرة، وعن دورهم في الحياة الحديثة.

دعا يوسف شلحت في مقالته: «الشباب»^(٢٣٦)، إلى أن نستفيد من الكبار، كما نستفيد من الشباب، لأنَّ الشباب عنده القوة والنشاط والحيوية، لكنّه يفتقر إلى عقل وحكمة ودراية الكبار^(٢٣٧).

وكتب عبد الله يوركي حلاق تحت عنوان: «إلى إخواني الشباب»^(٢٣٨)، مؤكداً على دورهم المؤثر في مختلف المشاريع، وخصوصاً الأدبية، باعتبارهم رُسل الإصلاح والتجديد^(٢٣٩).

تمثلت «مشكلة الشباب»^(٢٤٠) عند صُبحي العجيلي، في ظاهرة مُؤسفة، هي التهالك على الوظائف، التي تضيق بالمقات من حملة الشهادات. واقترح أن تُقام «صناعات وطنية لا مُزاحمة فيها للمواطنين»، وأن تُفتح «أبواب جديدة للرزق، لتشغيل أكبر عدد ممكن من أيدي الشباب العاملين المُنتجين»^(٢٤١)، فلا يُمكن إنقاذنا من ضعفنا إلا بالعمل والصناعة، مُعتمدين فيهما على الشباب^(٢٤٢).

كانت مشكلة الشباب مع الوظائف عامة، تحدث عنها أيضاً علي زكي باشا العراقي وزير المعارف بمصر، في محاضرة بعنوان: «شبابنا المُتعلم»^(٢٤٣)، ألقاها على خريجي الجامعة

الأمريكية بمصر ، فقد نَدَدَ بوظائف الحكومة ، ووجهَ الشباب نحو العمل ، ودعاهم إلى استثمار مواهبهم في ميادين الصناعة والتجارة والكسب الحُر ، وشكا من أزمة المُتعلِّمين الذين يطلبون عملاً فلا يجدونه — وهو ما وجدنا سُورِيَةً تشكو منه أيضاً — ولم يجد في العمل الشريف ما يُزري بكرامة العامل^(٣٤٤) .

أما أغناطيوس سعد فقدمَ نصائح إلى الشباب تجعلهم يتغلبون على الخوف من مُواجهة معركة الحياة^(٣٤٥) ، ووضعَ لهم وصايا تكفلُ الفوزَ والنجاحَ ، والنفعَ لهم ولوطنهم ، تتمثلُ في اقتباس العلوم والمعارف ، والاعتناء بالعقل والجسم معاً ، والحث على العمل ومُمارسة فن الاقتصاد ، والاهتمام بالرياضيات ، والاستعداد لمُواجهة الحياة ومصاعبها ، والدقة في اختيار أصدقائهم وزوجاتهم ، والتجرد في مُساعدة الأقرباء^(٣٤٦) .

١ — من أنهم مُشكلات الأسرة التي عالجتها الصحافة ، مُشكلات الزواج ؛ فقد أجمعت على انتقاد غلاء المُهور والزواج بالأجنبيات والإجهاض ، لكنها اختلفت حول تعدد الزوجات والطلاق ، وما تفرَّعَ عنه من قضية بيت الطاعة وحضانة الأولاد .

٢ — كان مؤيدو المرأة يُطالبون بسن قوانين مُناسبة ، تدعمُ مواقفهم ، وتُصلح من أحوال المرأة والأسرة عُموماً .

٣ — آفات الزواج لها علاقة مُباشرة بالزوجين ، وتزولُ بالتربية الصحيحة وبالأخلاق .

٤ — التأكيد على دور المرأة التربوي في الأسرة ، وعلى تعاون المنزل والمدرسة في تربية الطفل .

٥ — الشباب لهم دورهم ولهم مُشكلاتهم التي تنحصرُ في العمل ، وفي الاستعداد العلمي والجسمي والنفسي لمُواجهة الحياة .

رابعاً — قضايا العمل والعمال :

تناولت صحافة حلب القضايا العمالية من زوايا مُختلفة ، فبعضُ الصُحف تحدَّثَ عن الأحوال الصعبة للعمال ، وبعضها تحدَّثَ عن البطالة والإضراب ، وبعضها عن الأجور والأحوال المادية ، وبعضها الأخير تكلَّم على النقابات العمالية .

١ — الأحوال القاسية للعمال : انتقدَ عبد الحميد الجابري « مدينة القرن العشرين »^(٣٤٧) ، التي « زادت حيف الطبيعة شططاً في قسمة المنافع بين بني البشر » ، « واستغنت بالآلات الميكانيكية عن قوى الأجسام البشرية » ، فإذا بأفواج العمال يُعانون من ألم الفاقة والبطالة ،

وإذا بالأغنياء يتحكمون بالفقراء، وإذا بالأقوياء يغشون على الضعفاء^(٣٩٨).

وعزا سامي بخاش حالة «العمال»^(٣٩٩) السوريين، وما هم فيه من تعاسة وشقاء، إلى الجهل، الذي منعهم من تحدي الغربي في الصنائع والفنون، لكن بخاش لا يأس من إصلاح حالهم، ويقترح إنشاء المدارس الليلية، وفتح المُنْتَدِيَّات، وتأسيس صناديق توفير تُساعدهم وقت الضيق^(٤٠٠).

٢ - البطالة والإضراب :

«إنَّ العملَ فرضٌ واجبٌ على جميع البشر، الذين هم أسوياء الأجسام»^(٤٠١)، كما يقول الأب بولس معد الحلبي اللبناني، في مقالته: «العملُ فرضٌ واجبٌ»^(٤٠٢)، ولكنَّ العملَ حقٌّ أيضاً، وبسبب انتزاع هذا الحق تبرزُ مشكلة البطالة، وتنجُمُ الإضرابات، وتجيءُ الآلات الصناعية لتنافسَ العامل على حقه في العمل، أو لتقلل من فرص العمل، ومن المردود المادي للعامل.

وقد عالَجَ المُحامِى سامي ناقوز، في مقالته: «العمال والنقابات والتطور الاجتماعي»^(٤٠٣)، مشكلة الإضراب، بمُطالبة الحكومة بالوقوف أمام المُضارِبين المُحتكرين، حينئذ لا يبقى ثم دافع للإضراب، وتنحصرُ المسألة بتحسين حالة العامل، وإعطائه حقه العادل^(٤٠٤).

أغناطيوس سعد في مقالته: «الإضراب، شروطه، وخيم عواقبه»^(٤٠٥)، أسندَ النزاع بين العمال وأرباب العمل، الذي يُؤدي إلى الإضراب «لأسباب مُعظمها ناجمٌ عن ابتلاء البلاد بالنقد الفرنسي، الذي استنزفَ تدهوره ثروتها، وأصابَ بالشلل تجارتها وصناعتها».

وذكرَ سعد أنَّ إضراب العمال يُؤدي بهم إلى البطالة، فيتسلط عليهم العوز والشقاء، ويتوقفُ الإنتاج، ويعمُ الغلاء، وتُشحنُ النفوس بالأحقاد.

وميزَ سعد بين الإضراب والاعتصاب؛ فالإضراب قد يكون مشروعاً في بعض الظروف، ولأسباب معقولة، أما الاعتصاب فهو التجاء إلى الشدة والعنف. وفي كل الأحوال فالإضراب والاعتصاب مُؤذيان للعمال ولأصحاب المعامل والمُجتمع بكامله. ولا بُدَّ لحل الخلافات من اللجوء إلى تحكيم سلمي أمام محكم، تبني أحكامها على «تشريع عادل للعمال، تضعه

الحكومة السورية ويقره مجلسها النيابي»^(٣٥٦).

وعالج المحامي جبرائيل غزال، في مقالته: «الأزمة الاجتماعية»^(٣٥٧)، مشكلة البطالة، وعزاها إلى ظهور الآلة — كما فعل عبد الحميد الجابري — لكنه رأى أن ثورة العامل على ظروفه الجديدة حق مقدس^(٣٥٨)، بخلاف ما رآه أغناطيوس سعد، واعتقد أن الرأسماليين لو عرفوا أن يستفيدوا ويُفيدوا، وأن يتضامنوا والعمال وأرباب الحرف والصناعات، لزال البؤس والشقاء، وعمت الثقة^(٣٥٩).

لمشكلة البطالة حل سهل عند جبرائيل غزال، أما عند أمين غريب، في مقالته: «مشكلة البطالة»^(٣٦٠)، فهي قضية عالمية مزمنة، تحتاج إلى دراسة وحلول أكثر عمقاً، ويرجع سبب شعور الناس بوطأتها، إلى الحرب العالمية الأولى، وظهور الآلات الحديثة^(٣٦١).

٣ — عقود العمل وأجور العمال:

تناول أغناطيوس سعد هذا الموضوع في مقالين متتالين، تحت عنوان: «عقود العمل أضمن وسيلة لإيقاف رحي تقاتل العمال وأربابهم»^(٣٦٢)، و«العمال، وأجورهم العادلة الحيوية والعائلية»^(٣٦٣).

فيما يتعلق بعقود العمل، ذكر سعد أن مصالح العمال وأرباب العمل ليست متنافرة، وأن الوسيلة الوحيدة لتلافي كل خلاف، هي تأمين مصالح الطرفين بعقد معاهدات واتفاقات عمل، بعد مفاوضات متكافئة يجريها مندوبو نقابتهما، أما في التجارات الواسعة، فيمكن أن يستعاض عن المفاوضات بصك عمل، أو بتوقيع عقد إجمالي بين رب العمل ومندوبي العمال^(٣٦٤).

وفيما يتعلق بأجور العمال، تحدث سعد عما تطلع به الصحف الحلبية من أخبار النزاع بين العمال وأربابهم في حلب، وما ينجم عنه من مظاهرات واضطرابات، ودعا الحكومة إلى تهيئة تشريع يحمي العمال، ويضمن حقوق الطرفين، يقره مجلس النواب، وينهي هذه الإضرابات. إن شروط العقد العادل، أن يضمن للعمال أجوراً تناسب قيمة العمل، وتحدد لها لجان مختلطة، ولا علاقة لها بقانون العرض والطلب، بل بقانون العدل والإنصاف، وهذا ما يُسمى في علم الاجتماع «الأجرة الحيوية». أما العامل ذو العائلة الكبيرة، فتضاف إلى أجرته

الأساسية التي تُساوي ما يُعطى للعمال كافة ، مُخصصات إضافية من صندوق عُمومي يُسمى « صندوق التخصيصات » ، يُغذيه أرباب العمل بحسب عدد عمالهم وأجورهم^(٣٦٥) .

٤ - النقابات :

أبرزت الصحف الحلبية الحاجة إلى تكوين نقابات وتجمعات عمالية ، تسعى لتحسين أوضاع العمال ، وتُدافع عن حقوقهم . وقد ثبت بالبرهان عالمياً أنَّ تشكيل النقابات يُعطي دفعةً جديداً ، وقوةً للحركات العمالية ، كما حَدَثَ في روسيا ، وهذا ما أكده سامي ناقوز في مقالته : « عالم الاقتصاد ، العمال والنقابات »^(٣٦٦) .

وثمة وجهة نظر إسلامية ، تعتبر النقابات كأى جمعية ، فقد دعا عون الله الإخلاصي إلى تأسيس الجمعيات ، متى توفرت شروطها ، وهي الجماعة والرأي الصحيح والمال ، والشرط الأساسي لبقاء الجمعيات على اختلافها ، هو اعتزال السياسة^(٣٦٧) .

ولا بُدَّ أن نلاحظ هنا ، أنَّ دعوة الإخلاصي إلى إنشاء النقابات كانت غامضة ، لم تُفرق بين النقابات العمالية ، والجمعيات العلمية والتعاونية والخيرية ، والشركات الزراعية والتجارية والصناعية ، وكانت النتيجة الطبيعية لهذه الدعوة هي تكوين عُرف الزراعة والصناعة والتجارة ، والجمعيات الخيرية الإسلامية ، لا التجمعات النقابية التي أسهمت في العمل السياسي ، خلافاً لما حَدَدَهُ الإخلاصي شرطاً أساسياً لدوامها .

أما أغناطيوس سعد ، في مقالته : « النقابات ، ضرورة وضع تشريع للعمال »^(٣٦٨) ، فقد انتقد النظرة الرأسمالية إلى العمال ، لأنَّها سرُّ الضغينة التي تستفز العمال وتدفعهم إلى القلاقل والثورات ، وإلى الارتواء في أحضان الشيوعية .

لا بُدَّ للحكومة إذاً من وضع تشريع يحمي الضعيف من القوي ، ولا غنى للعمال وأرباب العمل عن نقابات تُدافع عن مصالح كل منهما ، وتمنع تسلط أحدهما على الآخر ، وتتعاون على التوفيق بينهما ، لها نظام وصيغة شرعية ، كما في أرقى الدول .

وسعد في موضوع النقابات متأثر بما ورد في براءة الباب بيوس الحادي عشر « التجديد الاجتماعي » ، ومُتفق مع عون الله الإخلاصي في أمر واحد فحسب ، وهو أنَّ للنقابة مهمة اجتماعية بحتة ، لا تتعداها إلى الإسهام في الحياة السياسية . فهو يتبنى موقف الكنيسة من

النقابات، وفي الوقت نفسه يُرَرِّزُ في مقالته: «الفاشية، وضعها الاقتصادي، أو نظام الجمعيات»^(٣٦٩)، وجهة النظر الفاشية منها التي تعتبر العاملين السياسي والاقتصادي مُتَحِدِينَ لا ينفصلان .

وفيما يتعلق بالتنظيمات العمالية الفاشية، تَحَدَّثُ ثابت ثابت في «مُشاهدات وملاحظات عن إيطاليا اليوم»^(٣٧٠)، عن «جمعية بعد العمل» التي تهتمُ بتحديد ساعات العمل للعمال بحسب الصناعات وأهميتها، ومنحهم إجازة مأجورة، وإنشاء صندوق الأخطار، وشركات تعاونية للتأمين، ومُستشفيات ومصحات وأبنية خاصة للعمال^(٣٧١).

١ — أجمعت الصحف الحلبية على وصف الظروف الصعبة التي يعيشها العمال، وعلى الحديث عن أزمة البطالة التي يُعانون منها، وربطت ذلك بالظروف الدولية وبالتفاوت المادي بين طبقات المجتمع، ويظهر الآلة الحديثة، وكان ربُ العمل طرفاً أساسياً فيها .

٢ — عالجَت الصحف قضايا العمال مُعالجةً رومانسية قاصرة، ليس فيها عمق ووضوح . ولم تخط بأبعادها الحقيقية .

٣ — طالب بعض الصحف بتشريعات عمالية تُصدرها الحكومة، أو يعقود عمل عادلة، تعمل على تحسين حالة العمال .

٤ — أجمعت الصحف تقريباً على استنكار الإضراب، ومالت إلى العمل الهاديء المُتزن البعيد عن العنف والثورة، وإلى الحلول التي تأتي بعد مُفاوضات، وإلى اتخاذ مواقف مُعتدلة لا رأسمالية ولا اشتراكية .

٥ — لم تكن فكرة النقابات ناضجة، وأحياناً كانت مُتأثرة بالتجارب الغربية في هذا المجال . وقد ألح الجميع على إبعاد النقابات عن السياسة .

خامساً — القضايا الأخلاقية والإنسانية :

حَدَرَّت الصحف الحلبية من الأمراض الاجتماعية والنفسية، وبحثت عن أسبابها، ووصفت أسس مُعالجتها، وربطت الصحف الدينية علاجها بالتمسك بتعاليم الدين، والعودة إلى قيمه الأخلاقية . واتفق الزعماء الروحيون المسلمون والمسيحيون على أولوية الاهتمام بالمُشكلات الاجتماعية الأخلاقية، وانعكس هذا الأمر على الصحف، فبرزت فيها مقالات تُعالج مواضيع

أخلاقية ونفسية وإنسانية .

١ — ظَهَرَ الاتجاه الأخلاقي بشكل خاص في الصُّحف الدينية الإسلامية والمسيحية ، وكانت الدعوة إلى إصلاح الأخلاق المُعاصرة عن طريق العودة إلى أصول الدين وتعاليمه واضحة في هذه الصُّحف . وقد تبنّت صُحف أخرى هذا التوجه الأخلاقي مُعتبرة أنَّ الأخلاق أساس الحضارة وركن النهضة الحديثة .

آ — بحث الصُّحف الإسلامية عن أسباب المُشكلات الأخلاقية ، ووضعت الحلول لها ، فقد وجدَ عبد الحميد الجابري في مقالته : « اجتماع الكلمة ، وأسباب فقدانها في الأمة »^(٣٧٢) ، أنَّ الأسباب تعودُ إلى الجهالة العمياء ، وكثرة النفوس المُنطبعة على الذل والاستكانة ، وضعف التدين^(٣٧٣) ، وظَهَرَ له أنَّ مدينة الأديان هي التي يركنُ إليها ، أمام تدني الأخلاق وسقوطها ، لا سيما الدين الإسلامي^(٣٧٤) .

ورأى أحمد مُختار الصلح من بيروت أنَّ الأمة وأفرادها يرتقيان بالعلم والأخلاق^(٣٧٥) .

وما قاله الصُّلح والجابري يتفقُ مع رأي محمد علي الكحال ، في مقالته : « أزمة الإزم ، الدواء الناجع »^(٣٧٦) ، بأنَّ أزمة الأفراد والجماعات سوء الأخلاق ، وأنَّ أسبابها البُعد عن القرآن ، ودواءها العودة إليه .

ووصفَ محمد الحكيم ، في مقالته : « سنن الكون »^(٣٧٧) ، الفوضى الأخلاقية التي كانت تعمُ في عصره ، واعتقد أنَّ الذنب فيها ليس ذنب الدهر ، بل ذنب الأفراد^(٣٧٨) . وعزا محمد ناجي أبو صالح فساد الأخلاق إلى تأثير دور السينما والروايات الغرامية والخلاعية التي تُعرضُ فيها^(٣٧٩) .

ودعا عون الله الإخلاص ، في مقالته : « العزُ والسيادة بالعلم والقوة »^(٣٨٠) ، إلى نشر الثقافة والعلم ، وإلى تحصين الناشئة بالأخلاق الفاضلة ، وإشعارهم بمخافة الله^(٣٨١) .

ب — الصُّحف المسيحية ماثلت الصُّحف الإسلامية في دعوتها الأخلاقية ، فقد تحدثت عن الأزمات الروحية والأخلاقية التي يُعاني منها المُجتمع ، ولذا فقد دعت للعودة إلى الدين منبع الأخلاق ، وحثت على قيمها الفاضلة كالتضحية والتضامن والحُب والخير .

ذَكَرَ أغناطيوس سعد في مقالته : « الحياة وكيفية خوض معركتها »^(٣٨٢) ، إنَّ هذه الأزمة التي

تعددت حولها الآراء، واستعصت على الحل، هي أزمة الأخلاق والروح، وليست أزمة المادة فحسب، وإنَّ الإخفاق في انتشار العالم من النكبات ناتج عن ابتعاد القابضين على مُقدِّرات الشعوب عن الصِّفات الخَلقية^(٣٨٣).

وأجملت «الشهباء» مظاهر الأزمة محلياً، في مقالة بعنوان: «أزمة الأخلاق والرؤساء الروحيون»^(٣٨٤)، ورأت أنَّ الداهية التي تُهدد البلاد بالخراب والدمار، ليست بتطاحن الأحزاب، وتُفورها من المُفوض الجديد^(٣٨٥)، بل بسبب ما صارت إليه الأخلاق من تسفل وانحطاط، في هذا البلد الذي كان عنوان الأخلاق الشرقية الطيبة، ورمز الفضائل الإنسانية^(٣٨٦).

وكانت «الشهباء» قد فصلت هذه المظاهر في مقالات عديدة؛ فقد وضَّح سعد أمراض الدعارة في مجلته السابقة^(٣٨٧)، ثم عادَ للحديث عن طرق معالجة الفجور^(٣٨٨)، مُحرضاً الشباب على التمسك بجمال الدين^(٣٨٩)، ولفت الأنظار إلى أهمية السينما، واستخدامها لنشر الثقافة والتهديب، لكنَّهُ حَذَّر من مساوئها ومخاطرها، سواء من إعلاناتها الماسة بالأخلاق^(٣٩٠)، أو من أفلامها ورواياتها^(٣٩١)، ولم ينسَ سعد أنَّ يُنبه إلى واجب الحكومات وسلطات الانتداب بإزاء أصحاب المكتبات وباعة الصحف الذين يُروجون المطبوعات الضارة بالدين والآداب والأخلاق^(٣٩٢)، ولهذا شجَّع الأب فرنسيس أيوب، حين أنشأ «مكتبة عمومية للقراءة»، تقي الناشئة من سُوم الكتب الخلعية الفاسدة^(٣٩٣)، ودعا الآباء إلى التبرع لها، والشبان إلى الاشتراك فيها^(٣٩٤).

وفي الوقت الذي طالَب فيه نعمان بشخنجي بالتخلي عن «الرقص العصري»^(٣٩٥)، نجد سعد لا يُمانع فيه، بشرط أن لا يكون في مكان عام، بل تحت رقابة الأهل^(٣٩٦)، ونراه يُدافع عن فن الحب، ويعتبره ضرورياً في هذه الحياة، إذ يقوم عليه صرُح الأخلاق^(٣٩٧)، ويدعو الصحفيين أن يُكثروا من طرق هذا الموضوع الخطير، وشرحه على حقيقته، لأنَّ مُعظم أهل العصر قد شوها جِماله^(٣٩٨). إلَّا أنَّ هذه الدعوة إلى زرع الحب في النفوس وجدتُ صدى لها لدى استنسلوس ثابت المرمي، إذ دعا إلى تربية الأولاد على الصداقة والحب^(٣٩٩). ونجد سعد أيضاً في مقالته: «شرف المهنة أو الضمير المهني»^(٤٠٠)، بحث على الاستقامة والنشاط وإتقان المهنة والشُّعور بالمسؤولية المهنية^(٤٠١).

اعتقد إلياس ربابي أنَّ الآباء والأمهات ، يُمكن أن يقتلوا هذه العراقيل الاجتماعية لو تعاونوا في عملهم ، وسهروا على أخلاق أولادهم^(٤٢) .

وقد أشرك رجال الدين ، وأرباب الصحف الدينية سلطات الانتداب ومسؤولي الحكومة ، في مهمة إيجاد حلول للمشاكل الأخلاقية^(٤٣) ، ووقع الزعماء الروحيون للمسلمين والمسيحيين بياناً قدموه إلى محافظ حلب مصطفى الشهابي ، كرروا فيه مطالبتهم بمحاربة الخلاعة ومظاهر الفساد الخلقي^(٤٤) ، وشاركت النشرات الدينية في هذه الدعوات الأخلاقية ، وفي الحث على العودة إلى قيم الدين وتعاليمه^(٤٥) .

جـ — اشتركت صحف أخرى في تقويم الأخلاق ، وفي البحث عن حلول للآزمات الأخلاقية .

حدّد عبد الوهاب العجيلي في مقالته : « التربية والتعليم »^(٤٦) ، عوامل سقوط أخلاق الأمة ، بسببين : « تلوّن النفس بالألوان التائق في العيش » ، ثم « وجود الحكم الاستبدادي » ، الذي يُميت في نفس الفرد الأخلاق الحميدة ، ويحل محلها الذل والرياء والكذب والتميمة . وتمثّل العلاج عند العجيلي بالدين ، أمّا مسؤولية النهوض بالأخلاق بعد هذا التردّي ، فألقاها على عاتق الحكومة والأغنياء ثم الشباب ، لأنّ بيان الأمة يقوم عليهم^(٤٧) .

شاركت « التقدم » في انتقاد النقائص والعيوب التي يُعاني منها المجتمع ، وفي التحذير من التردّي الأخلاقي ، ومن الشفاعات والوساطات التي شملت كل مجالات الحياة ، وتسلسلت إلى القضاء أيضاً ، ودعا عميدها شكري كنيذر إلى مكافحتها ، لأنّها جرائم وبيلة في جسم الحكومات^(٤٨) .

دلّت السلطات الرسمية أيضاً ، على موقع الأخلاق كركن من أركان الدين ، فقد نُبّه تاج الدين الحسيني رئيس الوزارة رجال الدين ، إلى أولوية الأخلاق على العلم في توطيد دعائم الدين^(٤٩) .

غير أنّ صبحي العجيلي ، في مقالته : « الحياة الاجتماعية المثالية »^(٥٠) ، وضع الوطنية قبل الدين في قوة التأثير في أخلاق الأمة^(٥١) .

نُبّه عيسى اسكندر المعلوف في مقالته : « الكتاب بين المطابع والنساخ »^(٥٢) إلى أنّ

للكتاب آداباً وقواعد، تُقاسُ بمدى ما يُقدمُ من فائدة، وما يُنشرُ من علم ومعرفة، وما يزرعُ في النفوس من أخلاق وتهذيب، وعلينا أن نختارَ من الكتب ما يُحركُ فينا هذه العوامل^(٤١٣).

أما نوجهان الحسني من دمشق، فقد ميّزت في مقالها: «الحسد والغيرة»^(٤١٤)، بين انحطاط الشرق الناتج عن سوء الأخلاق، وتقدم الغرب الناتج عن رُقي الأخلاق^(٤١٥).

٢ — عالجَتْ الصُّحفُ الحلبية الأمراض النفسية التي يُعاني منها المُجتمع، وتنعكسُ على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم، وحذّرت منها، ووضعت الأسسَ لمعالجتها. وقد برزت هذه المواضيع في مجلة «الشهباء» خصوصاً، كان معظمها بقلم أغناطيوس سعد، ثم في صُحف أخرى.

دعت «الشهباء» إلى التقشف والزهد^(٤١٦)، وحذّرت من الحسد^(٤١٧)، وتحدثت عن الخجل^(٤١٨)، وبحثت عن أسبابه ونتائجه الجسمية والعائلية والاجتماعية^(٤١٩)، ووصفت أدويته النفسية والطبيعية^(٤٢٠)، وحددت أسباب الفشل في الحياة، بالعجز عن كبح جماح الانفعالات والتأثيرات^(٤٢١)، وبالعجز عن كتمان السر^(٤٢٢)، بينما رأت أن التروي وتقدير الفكر في الأعمال، من أقوى أسباب الفوز في الحياة^(٤٢٣)، وبحثت عن تشتت العقلي وأثره السيء في فشل المرء وإخفاقه^(٤٢٤)، وعن الانحطاط النفسي ووسائل الشفاء منه^(٤٢٥)، وعن الحقد وعلاجه^(٤٢٦)، وعن الخوف وكيفية الشفاء منه^(٤٢٧)، وعن الغضب ومظاهره ومفاعيله وأدويته^(٤٢٨).

جعلَ بعضُ الصُّحف معالجة هذه الأمور الأخلاقية والأمراض النفسية مبدأً ومنهجاً، فقد أكدت «على كيفك» على إصلاح النفس، وقرنته بإصلاح المدارس الدينية، وتأسيس المصانع والمعامل، وقدمته على السياسة. كذلك رأى أنيس حنوش، في مقالته: «حياتنا الاجتماعية»^(٤٢٩)، الحاجة إلى طبيب اجتماعي تفوق الحاجة إلى زعيم سياسي^(٤٣٠).

٣ — حفلت الصُّحف الحلبية بالحديث عن القضايا الإنسانية، سواء بمعناها الإنساني الشامل، الذي يعني سيادة الإخاء والمساواة والحب بين البشر عموماً، أو بمعناها الآخر، الذي يعني عطف الإنسان على الإنسان، وإحسان الأغنياء إلى الفقراء، ومشاعر الشفقة على البؤساء والمعوّزين، وكانت الإنسانية بهذا المعنى أكثر بروزاً في الصحافة، وتمخضت عنها مشاريع خيرية، انجرت الصحافة للخوض تلقائياً في المنافسة التي جرت للسيطرة على إدارتها.

آ- مجلة « الحديث »، التي خاضت في كل المجالات الأدبية، نظرت في مقالة نشرتها بعنوان: « الحياة الأدبية، الشعر الخالد والأدب الخالد »^(٣١)، إلى الإنسانية من منظور أدبي، ورأت فيما وصل إلينا من الأدب الإنساني عناصر الخلود، فالأديب والشاعر يكتبان للإنسانية على اختلاف أزمانها، لا لعصر معين أو بيئة محددة^(٣٢).

وأشار سامي الكيالي إلى صدئ النزعات الإنسانية العامة التي تترد في الشرق، تحمل آراء بعض الكتاب والمؤلفين، وعلى رأسهم ويلز، الذين يُشرون بدين واحد جديد للإنسانية كلها، حيث يصبح العالم بأسره وطناً واحداً، فلا تعود البشرية بحاجة إلى هذه الأوطان، والنزعات القومية، والحروب.

لكنَّ الشرق في نظر الكيالي، لم يصل بعد إلى هذه المرحلة، وسيكون سعيداً لو انتصرت المبادئ الإنسانية، وطُبقت على البشرية جمعاء^(٣٣).

وأشار عبد الله يوركي حلاق في مقالته: « التعصب »^(٣٤)، إلى أدياء عرب اعتنقوا مبدأ التسامح، ولم يعرفوا التعصب الذي يكبل المشاعر الإنسانية كجبران والريحاني وفرحات. وتمنى أن يتحرر المجتمع الإنساني من رقة العبودية، ويصبح الناس أشقاء يوحدتهم الحب الإنساني الصرف^(٣٥).

ومثلت « الكلمة » اتجاهاً واضحاً نحو الأدب الإنساني والنزعة الإنسانية، بما بثته في صفحاتها من أدب وشعر وخواطر. وقد تحررت دعوتها الإنسانية هذه من الارتباط برجال الدين شيئاً ما، وبخاصة بعد عراكها مع بعض رجال الدين خلال الصراع حول مشاريع الكلمة. واختصت بنشر الشعر والأدب الإنساني الذي كان يلقى في مناسبات اجتماعية معينة.

وتحدثت جانيت ثوفل من الرابطة الأدبية الشمالية عن مي زيادة التي كانت تضع الرابطة الإنسانية أولاً. فحين تختلف الأديان، تجمع الرابطة الإنسانية بين الناس^(٣٦).

ب- برزت النزعة الإنسانية بمعنى الإحسان وأعمال البر في صحافة حلب، وخصوصاً في الصحف ذات الاتجاه الديني، وفيها دعوة للأغنياء إلى مساعدة الفقراء، وللقناعة والزهد في الحياة، والقناعة عند هذه الصحف لا تعني الكف عن التسابق على كسب المال فحسب، بل إن بعض الصحف ذهب أيضاً إلى دعوة الفقراء للاقتناع بواقعهم، والاستسلام إلى قدرهم، وفي ذلك تأكيد على الطبقية، وإلغاء للصراع الاجتماعي الذي يهدف إلى تضيق الهوة بين

الطبقات ، وبالفعل فإن هذا الصراع قد تاجل إلى مرحلة تالية .

دعنا « الشعلة » في مقال لقواد يوسف مكرديج ، بعنوان : « الفقير »^(١٣٧) ، إلى الإحسان إلى الفقراء ، وحث الأغنياء على التبرع لهم ، وبينت المفارقة بين ما يُنفقه الأغنياء على ترفهم ، ويؤس الفقراء وحرمانهم ومرضهم ، وأوضاعهم الاجتماعية الصعبة التي نجمت عن الحرب . هذه المعالجة الرومانسية برزت في معظم الصحف التي تناولت هذه المشكلات الاجتماعية ، كما في مقال : « الصراع المتصاعد في الأسواق وعلى الطرقات »^(١٣٨) ، للأب بطرس فهد الحلبي ، وكما في مقال : « كلمة في سبيل الإنسانية »^(١٣٩) .

والحقيقة أن هذه الصحف ، بما كانت تنشره من شعر ومقالات وبحوث وقصص ، لم تخرج عن تيار الإصلاح الاجتماعي ؛ من وصف فقير مريض ، أو طفل بائس محروم مما يحصل عليه أطفال الأغنياء ، ومن تردي أولاد الموسرين في الخلالة والمجون ، وإصابتهم بالأمراض الزهرية ، ووصف المفارقات الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء . وبعض هذه الصحف رأى أن هذه الأوضاع قد نجمت عن الحرب العالمية الأولى .

ج — لا بُد من تنظيم أعمال الإحسان عن طريق « الجمعيات الخيرية » ، وقد ظهرت في « الشهباء » مقالات عديدة حول هذا الموضوع . كتبت أغناطيوس سعد معظمها ؛ فهو يعتقد أن « أعمال الرحمة والإحسان لا تكفي وحدها لمعالجة شقاء الإنسان »^(١٤٠) ، وأن أعمالنا الفردية ، مهما كانت صالحة جليلة ، لا تعفيانا من البحث عن علاجات خيرية عامة ، نُدأوي بها أمراض المجتمع^(١٤١) .

وخلال حديث سعد عن أثر « الجمعيات الخيرية » في الأعمال الإنسانية ، تحدث عن جهودها ونشاطاتها^(١٤٢) ، مُشيراً إلى أن حلب خير قدوة لسائر المدن السورية واللبنانية ، في تعدد جمعياتها الخيرية وازدهار أعمال المعروف والإحسان فيها^(١٤٣) . وتحدث أيضاً عن أخلاق أعضائها وصفاتهم^(١٤٤) ، وعن مشاعرهم الإنسانية^(١٤٥) ، مُوضحاً لهم طريقة العمل ، في مكافحة البؤس والشقاء ، ومذكراً أن مهمتهم أخلاقية تهذيبية ، أكثر منها مادية ، فلا يكفي أن يُقدّموا المعونة المادية للأسر الفقيرة ، بل لا بُد من دراسة أسباب البؤس والفقر ، واستئصال هذه الأسباب من جذورها^(١٤٦) . وطالب سعد أيضاً باقتلاع ظاهرة التسول ، باعتبارها آفة اجتماعية تُشوّه الأخلاق وتُخدش الإنسانية^(١٤٧) .

د- كانت مشاريع « الكلمة » الخيرية، مظهراً من مظاهر الأعمال الإنسانية التي قامت في حلب . ومن المناسب الحديث عنها، بسبب ما قام حولها من صراع بين مؤسسيها ورجال الكنيسة، ذلك الصراع الذي امتد إلى الصحافة المحلية والمهجريّة .

وكان الأب بولس قوشاقجي قد أسس هذه المشاريع، وهي دار العجزة واللقطاء والأيتام في حُزيران عام ١٩٢٤ م، وأنشأ في الوقت نفسه صحيفة « الكلمة »، لتكون ناطقة باسمها . وقامت لجنة « الكلمة » بأعمال البر التي حازت على إعجاب الكثيرين في سورية والمهجر، ولقيت معارضة الكثيرين أيضاً، وعلى رأسهم المطران ميخائيل أخرس . وثارت ضجة كبرى على الأب قوشاقجي، انتهت بإقصائه عن تلك المشاريع في عام ١٩٢٦ م . وفي عام ١٩٢٩ م عُهدَ بها إلى المحامي فتح الله الصقال، وسافر الأب قوشاقجي للإقامة في نيويورك .

سار الصقال على نهج الأب قوشاقجي، فقد انتقد نظام الوقف المسيحي، ورأى ضرورة رصد الأموال للمشاريع والمعاهد الخيرية، لإعانة الإنسانية المتألّمة، لا لتشييد مداخل فخمة للكنائس^(٤٨)، ولذلك ففي عهد الصقال أيضاً انقسمت الآراء حول هذه المشاريع، وامتد الخلاف إلى داخل المؤسسات الدينية نفسها، ومنها نادي الشبيبة الكاثوليكي، فقد أيد أعضاء مشاريع « الكلمة »، معارضين في ذلك رئيسهم (مدير المطبوعات) باسيل مكرديج^(٤٩) . وغدت مسألة الإشراف على المشاريع أمراً ثانوياً، بالقياس لما أثارته من قضايا مهمة، دعت البابا أن يطلب من رجال الدين ومطارنة حلب المثل أمامه في روما للتباحث في الموضوع .

انقسمت الصحف بين مؤيد ومعارض؛ فإضافة إلى مجلة « الكلمة »، وقفت صحف كثيرة إلى جانب مؤسسي مشاريع « الكلمة »، وهي « على كيفك »^(٥٠)، « الجهاد »، « الميثاق »، « الأهالي »، « الوقت »، « الحديث »، « التقدم »، وجماعة الميتم الإسلامي بحلب، و « الشعب »، « ألف باء »، « الأحرار »^(٥١)، « المقتبس »، « فتى العرب » بدمشق، و « الأحوال »، « الراصد »، « لسان الحال » بيروت، و « المقطع »، « الجوائب » بمصر . وعارضتهم « القرىبان - الشهباء »^(٥٢)، « الرحمة » للأب إلياس غالي^(٥٣)، « سورية الشمالية » لأنطوان يوسف كاسي شعراوي^(٥٤) بحلب، و « السبشير » البيروتية، و « الهدى » لصاحبها نعم مكرزل بنيويورك .

كانت «المرسح» أكثر الصحف تأييداً لمشاريع «الكلمة» ومؤسسيها، ولم يكن هُجومها مُنصباً على الدين، بل على بعض رجاله، ومنهم المطران ميخائيل أنخرس^(١٠٠). وكان سعيد فريجة، وعبد الله يوركي حلاق، وادوانون رئيس تحرير «الوقت»، من أكثر الصحافيين دفاعاً عن «الكلمة»، وهُجوماً على معارضيها^(١٠١). ونُشيرُ هنا إلى أنَّ موقف «التقدم» قد تحوّل فيما بعد عن تأييدها^(١٠٢).

- ١ — ارتبطت الأخلاق بالدين، ولهذا تركّز الحديث عن القضايا الأخلاقية في الصحف الدينية الإسلامية والمسيحية؛ فالبُعد عن الدين هو سبب تدني الأخلاق، والعلاج في العودة إليه، وأحياناً كان السبب فردياً، أو مُرتبطاً بأسباب عامة، أو بأمراض نفسية.
- ٢ — الحديث عن مكانة حلب الأخلاقية، وربط الأخلاق بالتقدم والنهضة الحديثة.
- ٣ — للأخلاق علاقة بالعلم والكتب والمكتبات، وبالمظاهر الأخلاقية الغريبة، وبالملاهي ودور السينما. ولها مظاهر مُتعددة شخصية واجتماعية وحكومية.
- ٤ — إشراك السلطين الروحية والمدنية والانتداب، في إنقاذ البلاد من التدهور الأخلاقي.
- ٥ — ظهرت النزعة الإنسانية بمعنى الإحسان بشكل واسع، أمّا بمعناها العام فظهرت بشكل ضعيف، لأنَّ النزعة الشرقية كانت أصلاً قد احتوتها.
- ٦ — لا دليل على أنَّ القضايا الإنسانية المُتعلقة ببؤس الناس وشقائهم قد قادت إلى صراع اجتماعي طبقي، لأنَّ الجمعيات الخيرية قد امتصت كثيراً من الشعور بالظلم والإحساس بالنقمة على الأغنياء، وساهم التيار المُتدين والمُحافظ في استيعاب هذه المشاعر.

وأخيراً ثمة ملاحظات عامة عن الأوضاع الاجتماعية.

- ١ — الحديث عن مكانة حلب الاجتماعية، وموقعها الأخلاقي، والإيمان بضرورة التجدد.
- ٢ — الاعتراف بالأوضاع الاجتماعية القاسية، وبالفوضى الطارئة، وبأولوية مُعالجتها. وردّ مُعظم أسبابها غالباً إلى الحرب العالمية الأولى، أو الانشغال عنها بالسياسة.
- ٣ — النوادي والجمعيات والمدارس، كانت تقوم بدورها الفكري والاجتماعي، وكانت

- المُحاضرات التي تُلقى فيها تنشرها الصحف وتُعلق عليها .
- ٤ — التجدد الاجتماعي له علاقة بالدين ، وبالحدائث والأصالة ، وبالقديم والجديد ، وبالشرق والغرب ، وبالعادات والتقاليد .
- ٥ — يرتبط التجدد الاجتماعي بالتجديد في المجالات الأخرى الأدبية والثقافية والسياسية ، بل بيزوغ فجر النهضة الحديثة ، على يد الرواد المصلحين .
- ٦ — يتخذ التجدد الاجتماعي أحياناً أمثلة ، في ما يحدث في مصر أو تركيا أو الأفغان .
- ٧ — التركيز في التجدد الاجتماعي على دور الشباب ، وتطبيق الدراسات الاجتماعية الحديثة على المجتمع السوري .
- ٨ — الصحف الدينية الإسلامية كانت مُتشددة في التمسك بالقديم ، وبذُفُور الحضارة الغربية ، والعودة إلى القيم الدينية والأخلاقية ، أما الصحف المسيحية فكانت تؤكد قيمها الدينية الأخلاقية أيضاً ، لكنها تتساهل مع ما يأتي من الغرب .
- ٩ — محاولة جر الحكومات وسلطات الانتداب إلى القيام بدورها في المحافظة على التقاليد والأصول الأخلاقية والقيم الدينية .
- ١٠ — كان التيار الاجتماعي الأقوى هو تيار الوسط ، الذي لا ينكر الماضي ، بل يستفيد منه لبناء الحاضر والمستقبل ، ولا يُمانع في أخذ ما يُفيد عن الغرب ، ويؤمن بالتطور التدريجي لا بالثورة .

■ هوامش الفصل الثامن :

- (١) «الشهباء» : ٢/٨ (حُزيران عام ١٩٣٣م) : ٦٠ .
- (٢) «الشهباء» : ٣/١٠ (تموز عام ١٩٣٥م) : ١٣٠ .
- (٣) «الجامعة الإسلامية» : ٥٥/١١ — ٥٧ (عام ١٩٣٩م) : ١٩٧ — ١٩٨ .
- (٤) م . س : ١٩٧ .
- (٥) «الحديث» : ٥/٢ (أيار عام ١٩٢٨م) .
- (٦) «الفجر» : ٧/١ (عام ١٩٢٨م) : ٣٥٨ — ٣٦٠ .

- (٧) م. س: ٣٨٣ — ٣٨٥.
- (٨) «الفجر»: ٨/١ — ٩ (عام ١٩٢٨ م): ٤٢٢ — ٤٤٢.
- (٩) «الحديث»: ٦/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٢٨ — ٣٢٥.
- (١٠) «الحديث»: ٦/٣ — ٧ (حُزيران وقموز عام ١٩٢٩ م): ٤٨٩ — ٤٩٢.
- (١١) «على كيفك»: ١/مُلحق العدد ١٣ (٨/١١/١٩٢٧ م): ٦. نقلًا عن «المُقْتَبِس».
- (١٢) «ألف باء»: دمشق/ ٢٠٦٠ (عام ١٩٢٧ م).
- (١٣) «الفجر»: ١/مُلحق ٢ للعدد ٦ (آب عام ١٩٢٧ م).
- (١٤) «على كيفك»: ١/مُلحق العدد ١٣ (٨/١١/١٩٢٧ م): ٤ — ٧.
- (١٥) «على كيفك»: ١/مُلحق العدد ١١ (١٤/١٠/١٩٢٧ م).
- (١٦) «على كيفك»: ١/مُلحق العدد ١٣ (٨/١١/١٩٢٧ م): ٢ — ٤.
- (١٧) «على كيفك»: ١٥/١ (١٢/١/١٩٢٧ م): ٥ — ٦.
- (١٨) «الاعتصام»: ١/١ (مُحرم عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ١٠ — ١٠.
- (١٩) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٢٨٩ — ٢٩٣.
- (٢٠) «الجامعة الإسلامية»: ٣٢/٦ (١٤/٦/١٩٣٤ م): ٥ — ١٥.
- (٢١) م. س: ٥.
- (٢٢) «الجامعة الإسلامية»: ٦٥/١٢ — ٦٨ (عام ١٩٤٠ م): ٢٦٧ — ٢٦٨.
- (٢٣) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ٥ — ٩.
- (٢٤) م. س: ١٣ — ١٨.
- (٢٥) «التقدم»: ٣١٢٧/٢٢ (٢٦/٤/١٩٢٩ م): ١.
- (٢٦) «الحديث»: ٢/٧ (شُباط عام ١٩٣٣ م): ١٣٤ — ١٥٠.
- م. س: ١٣٦ — ١٤٥.
- (٢٧) «الحديث»: ٣/٢ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ٢٩٠ — ٢٩١.
- (٢٨) «الأهالي»: ٥٥/١ (١٠/١/١٩٢٨ م): ١.
- (٢٩) «الفجر»: ٧/١ (عام ١٩٢٨ م): ٣٥٧ — ٣٥٧.
- (٣٠) م. س: ٣٤٧.
- (٣١) م. س: ٣٥٢ — ٣٥٣.
- (٣٢) «الحديث»: ٢/١ (شُباط عام ١٩٢٧ م): ٦٦.
- (٣٣) «الحديث»: ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨ م): ٥٤٧ — ٥٤٨.
- (٣٤) «الحديث»: ٢/٢ (شُباط عام ١٩٢٨ م): ١٣٣ — ١٣٥.
- (٣٥) «الحديث»: ٨/١١ (آب عام ١٩٣٧ م): ٥٥٧ — ٥٦٠.
- (٣٦) «الحديث»: ١/١٦ (كانون الثاني عام ١٩٤٢ م): ٣٩ — ٤٠.
- (٣٧) «الحديث»: ٥/١٦ (أيار عام ١٩٤٢ م): ١٧٥ — ١٨٧.
- (٣٨) م. س: ١٧٨، ١٨٢.

- (٣٩) «الحديث»: ٣/١٥ (آذار عام ١٩٤١م): ٨٩ — ٩٤، ٤/١٥ (نيسان عام ١٩٤١م)، ٥/١٤ (أيار عام ١٩٤١م): ١٦١ — ١٦٦.
- (٤٠) «الشعلة»: ٤/١ (تشرين الأول عام ١٩٢٠م): ١٣١ — ١٣٥.
- (٤١) «الشعلة»: ٥/١ (تشرين الثاني عام ١٩٢٠م): ١٦٨ — ١٧٣.
- (٤٢) «الشعلة»: ٦/١ (كانون الأول عام ١٩٢٠م): ٢١٠ — ٢١٣.
- (٤٣) «الشعلة»: ٧/١ (كانون الثاني عام ١٩٢١م): ٢٥١ — ٢٦٠.
- (٤٤) «الشعلة»: ٨/١ (شباط عام ١٩٢١م): ٢٩٣ — ٣٠٢.
- (٤٥) «الحديث»: ٨/١٢ (آب عام ١٩٣٨م): ٥٤٨ — ٥٥٢، ٥٥٥.
- (٤٦) «الحديث»: ١/١٤ (كانون الثاني عام ١٩٤٠م): ١٣ — ١٨.
- (٤٧) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨م).
- (٤٨) «على كيفك»: ٢٦/٢ (٥/٢٤/١٩٢٨م): ٦ — ٨.
- (٤٩) «الحديث»: ٣/٣ (آذار عام ١٩٢٩م): ٢٣١ — ٢٣٧.
- (٥٠) «الحديث»: ٥/٣ (أيار عام ١٩٢٩م): ٣٨٥ — ٣٨٩.
- (٥١) «الحديث»: ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨م): ٥٤٣.
- (٥٢) «الحديث»: ٦/١٨ (حزيران عام ١٩٤٤م): ٢٧٥ — ٢٧٦.
- (٥٣) «الحديث»: ٢/١١ (شباط عام ١٩٣٧م): ١٤٥ — ١٤٦.
- (٥٤) «الحديث»: ٣/٩ (آذار عام ١٩٣٥م): ٢١٠ — ٢١٤.
- (٥٥) من تأليف العالم التركي عبد الله جودت، حنّذَر في (٥٠٠) صفحة.
- (٥٦) «المرأة»: ٢/١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٠م): ٤٦ — ٤٧.
- (٥٧) «الضاد»: ٥/٤ (أيار عام ١٩٣٤م): ٢٣٤ — ٢٣٥.
- (٥٨) «الكلمة»: ٣/٩ — ٢ (شباط وآذار عام ١٩٣٤م): ١١٣ — ١١٨.
- (٥٩) «الاعتصام»: ١/٣ (ربيع الأول عام ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م): ٩ — ١٤.
- (٦٠) «على كيفك»: ٢/١ (٥/١٥/١٩٣٧م): ٤ — ٥.
- (٦١) «على كيفك»: ٢٦/٢ (٥/٢٤/١٩٢٨م): ١١ — ١٥.
- (٦٢) «الجهاد»: ٤٥/٤ (٣/٢٧/١٩٣١م): ١ — ٣.
- (٦٣) «الجامعة الإسلامية»: ٣/١ (أيلول عام ١٩٢٩م): ١٠ — ١١.
- (٦٤) «الجامعة الإسلامية»: ٣١/٦ (٥/٢٨/١٩٣٤م): ٤.
- (٦٥) «الاعتصام»: ١/١ (مُحرّم عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ٨.
- (٦٦) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ٨٣.
- (٦٧) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ١٠٧ — ١١١.
- (٦٨) «الاعتصام»: ٤/١ (ربيع الآخر عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ١٤٥ — ١٥١.
- (٦٩) م. س: ١٤٩ — ١٥٠.

- (٧٠) «الاعتصام»: ٩/١ (رمضان عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٤١٧ .
- (٧١) «الشهباء»: ٣/١٠ (تموز عام ١٩٣٥ م): ٩٧ — ١٠٢ .
- (٧٢) م. س: ٩٧ .
- (٧٣) «الشهباء»: ٥/٩ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٤ م): ١٧٢ — ١٧٦ .
- (٧٤) «الشعلة»: ٩/٢ (نيسان عام ١٩٢٢ م): ٤٣١ — ٤٣٧ .
- (٧٥) م. س: ٤٣٤ .
- (٧٦) من حديث مع نديمة المنقاري صاحبة «المرأة»، في منزلها بجلب في ١٨/١١/١٩٨٥ م.
- (٧٧) «على كيفك»: ٥/١ (٨/٧/١٩٢٧ م): ٦ — ٨ .
- (٧٨) «الفجر»: ٤/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٢١٠ — ٢١٣ .
- (٧٩) «على كيفك»: ١/١ ملحق العدد ١٠ (٢٧/٩/١٩٢٧ م): ١ — ٦ .
- (٨٠) م. س: ٢ .
- (٨١) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٨٠ — ٨٣ .
- (٨٢) «الاعتصام»: ٧/١ (رجب عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٣٣١ — ٣٣٣ .
- (٨٣) في مقالة بعنوان: «الفضو الأخلاقية»، نشرتها في مجلة «مكارم الأخلاق» المصرية .
- (٨٤) «الجامعة الإسلامية»: ٣٠/٦ (٩/٥/١٩٣٤ م): ٨ — ٩ .
- (٨٥) «المرأة»: ٥/١ — ٦ (٣/٣١/١٩٣١ م): ١٨٨ — ١٨٩ .
- (٨٦) «المرأة»: ٩/١ — ١٠ (٣١/٧/١٩٣١ م): ٢٩٥ — ٢٩٩ .
- (٨٧) م. س: ٢٧٤ — ٢٨٠ .
- (٨٨) «الضاد»: ٧/٤ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٤ م): ٣٥٠ — ٣٥٤ .
- (٨٩) «الحديث»: ٩/٤ (أيلول عام ١٩٣٠ م): ٦٣٦ — ٦٤٠ .
- (٩٠) م. س: ٦٣٩ .
- (٩١) «الحديث»: ٦/١٤ (حُزيران عام ١٩٤٠ م): ٣٨٩ — ٣٩٦ .
- (٩٢) «الحديث»: ٩/٢٠ (أيلول عام ١٩٤٦ م): ٥٤٩ — ٥٥١ .
- (٩٣) «على كيفك»: ٢٤/١ (٤/١٢/١٩٢٨ م): ٢ — ٣ .
- (٩٤) «على كيفك»: ٢٥/١ (٢٣/٤/١٩٢٨ م): ٣ — ٤ .
- (٩٥) م. س: ٩ .
- (٩٦) «الجامعة الإسلامية»: ٤٨/١١ (٢٢/٨/١٩٣٩ م): ١٣٤ — ١٣٩ .
- (٩٧) «الجامعة الإسلامية»: ٢٠٢/١٧ — ٢٠٥ (١١/١٠/١٩٤٥ م): ١٥٦ .
- (٩٨) من حديث مع نديمة المنقاري صاحبة «المرأة»، في منزلها بجلب في ١٨/١١/١٩٨٥ م.
- (٩٩) «الضاد»: ٦/٨ (حُزيران عام ١٩٣٨ م): ٢٨١ — ٢٨٢ .
- (١٠٠) م. س: ٢٨١ .
- (١٠١) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٧٥ — ١٧٩ .

- (١٠٢) «الضاد»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٣٧ — ٣٨ .
- (١٠٣) م. س: ٣٨ .
- (١٠٤) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٨١ — ١٨٤ .
- (١٠٥) م. س: ١٨٢ — ١٨٤ .
- (١٠٦) «الكلمة»: ١٠/١ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٥ م): ٥٩ — ٦٤ .
- (١٠٧) م. س: ٥٩ — ٦٢ .
- (١٠٨) «الضاد»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ٣٧ — ٣٩ .
- (١٠٩) م. س: ٣٧ .
- (١١٠) «الحديث»: ١٠/٥ (تشرين الأول عام ١٩٣١ م): ٦٦٨ — ٦٧٣ .
- (١١١) م. س: ٦٧٢ .
- (١١٢) «الحديث»: ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ٨٣ — ٨٥ .
- (١١٣) م. س: ٨٤ ، ٨٥ .
- (١١٤) «المرأة»: ٢/١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٠ م): ٦٣ — ٦٤ .
- «المرأة»: ٣/١ (٣١/١٢/١٩٣٠ م): ٩٥ — ٩٦ .
- (١١٥) «المرأة»: ٢/١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٠ م): ٦٣ — ٦٤ .
- (١١٦) «المرأة»: ٣/١ (٣١/١٢/١٩٣٠ م): ٩٥ — ٩٦ .
- (١١٧) «المرأة»: ٩/١ — ١٠ (٣١/٧/١٩٣١ م): ٢٩٥ — ٢٩٩ .
- (١١٨) «المرأة»: ٢/١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٠ م): ٦١ — ٦٢ .
- (١١٩) م. س: ٦٢ .
- (١٢٠) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٨٤ — ١٨٦ .
- (١٢١) م. س: ١٦١ — ١٦٥ .
- (١٢٢) م. س: ١٦٢ — ١٦٥ .
- (١٢٣) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١١٤ — ١١٧ .
- (١٢٤) «الضاد»: ٦/٨ (حُزيران عام ١٩٣٨ م): ٢٥٥ — ٢٦٠ ، ٢٧٩ .
- (١٢٥) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٥١ — ١٥٥ .
- (١٢٦) م. س: ١٨٦ — ١٨٨ .
- (١٢٧) م. س: ١٨٦ — ١٨٧ .
- (١٢٨) «الشهباء»: ٢/٨ (حُزيران عام ١٩٣٣ م): ٤٩ — ٥٦ .
- (١٢٩) «الضاد»: ١٠/٥ — ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٠ م): ٢٤٨ — ٢٤٩ .
- (١٣٠) «الفجر»: ٧/١ (عام ١٩٢٨ م): ٣٤٧ — ٣٥٧ .
- (١٣١) م. س: ٣٥١ — ٣٥٢ .
- (١٣٢) «القرآن»: ٥/٥ — ٦ (تشرين الأول عام ١٩٣٠ م): ٢٢٥ — ٢٣١ .
- (١٣٣) م. س: ٢٢٥ — ٢٦ .

- (١٣٤) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/٢١٠ — ٢١٣ (١٩/١٢/١٩٤٥ م): ١٨٧.
- (١٣٥) «المرأة»: ١/٩ — ١٠ (٣١/٧/١٩٣١ م): ٢٦١ — ٢٦٦.
- (١٣٦) م. س: ٢٦٤ — ٢٦٥.
- (١٣٧) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٥٦ — ١٦٠.
- (١٣٨) م. س: ١٥٧ — ١٥٩.
- (١٣٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٨/٢١٤ — ٢١٩ (آذار عام ١٩٤٦ م): ٦ — ٧.
- (١٤٠) «الضاد»: ٨/٦ (حُريان عام ١٩٣٨ م): ٢٥٥ — ٢٦٠.
- (١٤١) ص ١٠ — ١١.
- (١٤٢) «الضاد»: ١٤/٣ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٤ م): ٩٥ — ٩٧.
- (١٤٣) م. س: ٩٧.
- (١٤٤) «المرأة»: ١/٩ — ١٠ (٣١/٧/١٩٣١ م): ٢٧٤ — ٢٨٠.
- (١٤٥) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٧٩.
- (١٤٦) من حديث مع ندية المنقاري صاحبة «المرأة»، في منزلها بـ ١٨/١١/١٩٨٥ م.
- (١٤٧) «المرأة»: ١/٣ (٣١/١٢/١٩٣٠ م): ٩٣ — ٩٤.
- (١٤٨) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٧٧ — ١٧٩.
- (١٤٩) «الضاد»: ١١/١ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤١ م): ٤٣ — ٤٤.
- (١٥٠) م. س: ٤٤.
- (١٥١) «الفجر»: ١/٧ (عام ١٩٢٨ م): ٣٩٦ — ٣٩٩.
- (١٥٢) م. س: ٣٩٧.
- (١٥٣) نشرت «الإصلاح» في عددها رقم (٨٤٧) خطاباً لـ محمد ناجي أبو صالح، ردّ عليه سامي الكيال في العدد رقم (٢٤٨٢) لعام ١٩٤٥ م، من جريدة «برق الشمال».
- (١٥٤) «حديقة التلميذ»: ١/٨ (كانون الأول عام ١٩٢٤ م): ٢٢ — ٢٣.
- (١٥٥) م. س: ٢٢.
- (١٥٦) «المرأة»: ٢/٣ (آذار عام ١٩٣٢ م): ١١٦ — ١١٩.
- (١٥٧) م. س: ١١٦.
- (١٥٨) «الجامعة الإسلامية»: ٦/٤١ (٢/١/١٩٣٥ م): ٨ — ٩.
- (١٥٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٣/٩٩ — ١٠٢ (تشرين الثاني عام ١٩٤١ م): ٨٥ — ٨٦.
- (١٦٠) م. س: ٨٥.
- (١٦١) «الضاد»: ١٤/٩ — ١٠ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤٤ م): ٢٨٧ — ٢٩١.
- (١٦٢) م. س: ٢٩٠ — ٢٩١.
- (١٦٣) «الفجر»: ١/٧ (عام ١٩٢٨ م): ٤٠٠ — ٤٠١.
- (١٦٤) م. س: ٤٠٠.

- (١٦٥) «المرأة»: ٩/١ - ١٠ (١٩٣١/٧/٣١ م): ٢٩٣ - ٢٩٤.
- (١٦٦) «الضاد»: ٦/٨ (حُزيران عام ١٩٣٨ م): ٢٨١.
- (١٦٧) «الحديث»: ٣/١٠ - ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٥٨ - ٣٦٤. وقد أشارت «الحديث» إلى صاحبها بقولها: «مُفكر عربي من جنيف»، وأغلب الظن أنه شكيب أرسلان، إذ تتفق المقالة مع اتجاهاته، ويتوافق تاريخها مع زمن وجوده في جنيف.
- (١٦٨) م. س: ٣٦٣.
- (١٦٩) «الشعلة»: ١١/١ (أيار عام ١٩٢١ م): ٤٠٧ - ٤١٢.
- (١٧٠) «الشعلة»: ١١/١ (أيار عام ١٩٢١ م): ٤١٠ - ٤١١.
- (١٧١) «الحديث»: ٢/١ (شباط عام ١٩٢٧ م): ٩١ - ٩٧.
- (١٧٢) «الحديث»: ١٠/٥ (تشرين الأول عام ١٩٣١ م): ٦٤٤.
- (١٧٣) «الحديث»: ٧/١٦ (تموز عام ١٩٤٢ م): ٢٥٧ - ٢٦٢.
- (١٧٤) م. س: ٢٦١.
- (١٧٥) «الحديث»: ٩/٣ (أيلول عام ١٩٢٩ م): ٥٩٧ - ٦٠٢.
- (١٧٦) م. س: ٦٠١.
- (١٧٧) «الحديث»: ٧/١٦ (تموز عام ١٩٤٢ م): ٢٣٣ - ٢٤١.
- (١٧٨) م. س: ٢٤٠.
- (١٧٩) «الحديث»: ٢/١١ (سبّاط عام ١٩٣٧ م): ١٥٧ - ١٦١.
- (١٨٠) «على كيفك»: ٥/١ (١٩٢٧/٧/١ م): ١٣ - ١٤.
- (١٨١) م. س: ١٤.
- (١٨٢) «على كيفك»: ١/مُلحق العدد ١٠ (١٩٢٧/٩/٢٧ م): ٦.
- (١٨٣) «الجامعة الإسلامية»: ٤/١ (١٩٢٩/٩/١٩ م): ٧ - ٩.
- (١٨٤) م. س: ٨.
- (١٨٥) «الجامعة الإسلامية»: ١٥/١٢٧ - ١٣٠ (عام ١٩٤٣ م): ١٢٧.
- (١٨٦) «الجهاد»: ٥٤٤/١١ (١٩٣٨/١/٢٤ م).
- (١٨٧) «المرأة»: ٩/١ - ١٠ (١٩٣١/٧/٣١ م): ٢٧٤ - ٢٨٠.
- (١٨٨) «الضاد»: ٦/٨ (حُزيران عام ١٩٣٨ م): ٢٨١.
- (١٨٩) «الحديث»: ٥/٤ (أيار عام ١٩٣٠ م): ٣٩٥.
- (١٩٠) «الحديث»: ٢/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ١٨٥ - ١٨٦.
- (١٩١) «الفجر»: ٧/١ (عام ١٩٢٨ م): ٣٩٧.
- (١٩٢) «المرأة»: ٩/١ - ١٠ (١٩٣١/٧/٣١ م): ٣١١ - ٣١٣.
- (١٩٣) م. س: ٣١١.
- (١٩٤) «الحديث»: ١/٤ (كانون الثاني عام ١٩٣٠ م): ١٣٩ - ١٤٠.
- (١٩٥) «الحديث»: ٣/١٠ - ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٦٣ - ٣٦٤.

- (١٩٦) «الحديث»: ١٠/٥ (تشرين الأول عام ١٩٣١ م): ٦٦٥ — ٦٦٧.
- (١٩٧) م. س: ٦٦٧.
- (١٩٨) «الضاد»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ٣٨.
- (١٩٩) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ١١٨.
- (٢٠٠) «الضاد»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٣٨.
- (٢٠١) «العاديات»: ٥/١ (أيلول عام ١٩٣١ م): ٧١ — ٧٢.
- (٢٠٢) «الكلمة»: ٤/١٠ (نيسان وأيار وحُزيران عام ١٩٣٥ م): ٢٤٥ — ٢٤٦.
- (٢٠٣) «الحديث»: ٢/١٥ (شباط عام ١٩٤١ م): ٧٣ — ٧٦.
- (٢٠٤) «الحديث»: ٨/٢ (آب وأيلول عام ١٩٢٨ م): ٦١٣ — ٦١٤.
- (٢٠٥) «المرأة»: ٣/١ (١٢/٣١/١٩٣٠ م): ٧٣ — ٧٥.
- (٢٠٦) «المرأة»: ٣/٢ (آذار عام ١٩٣٢ م): ٩٨ — ١٠١.
- (٢٠٧) م. س: ١٠٠ — ١٠١.
- (٢٠٨) «الضاد»: ٥/١٠ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٠ م): ٢٣٤ — ٢٣٨.
- (٢٠٩) المؤلف من خريجي مدرسة الزيتونة، وقد صَدَّرَ كتابه في (١٤٠) صفحة، من القطع الكبير.
- (٢١٠) «الحديث»: ١/٥ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ١٢١.
- (٢١١) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ١٢٠.
- (٢١٢) «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٨٩ — ٩٣.
- (٢١٣) م. س: ٨٩ — ٩١.
- (٢١٤) «الحديث»: ٢/١ (شباط عام ١٩٢٧ م): ٩٨.
- (٢١٥) «الكلمة»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ١٠ — ١٤.
- (٢١٦) م. س: ١٤.
- (٢١٧) «الكلمة»: ٨/٦ (آب وأيلول عام ١٩٣١ م).
- (٢١٨) «الضاد»: ٣/٨ (آذار عام ١٩٣٨ م): ١٣٦ — ١٣٨.
- (٢١٩) «الضاد»: ٣/١١ (آذار ونيسان عام ١٩٤١ م): ٧٧ — ٨٢.
- (٢٢٠) م. س: ٧٩ — ٨٢.
- (٢٢١) «الاعتصام»: ٨/٢ (صفر عام ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م): ٣٦٧ — ٣٧٣.
- (٢٢٢) م. س: ٣٦٧.
- (٢٢٣) «الجامعة الإسلامية»: ٢٢٨/١٨ — ٢٣١ (عام ١٩٤٦ م): ٧٣.
- (٢٢٤) «القربان»: ٤/٥ (آب عام ١٩٣٠ م): ١٦٩ — ١٧٦.
- (٢٢٥) «الشهفاء»: ٢/٨ (حُزيران عام ١٩٣٣ م): ٧١ — ٧٤.
- (٢٢٦) «الشهفاء»: ٣/٨ (تموز عام ١٩٣٣ م): ١٢٨ — ١٣١.

- (٢٢٧) «الشهءاء»: ٤/٨ (اب عام ١٩٣٣ م): ١٤٥ — ١٥١ .
- (٢٢٨) م. س: ١٤٥ — ١٤٩ .
- (٢٢٩) «الشهءاء»: ٨/١٢ (كانون الأول عام ١٩٣٧ م): ٣٢٩ — ٣٣٢ .
- (٢٣٠) «الضءاء»: ١/١١ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤١ م): ٤١ — ٤٢ .
- (٢٣١) م. س: ٤٢ .
- (٢٣٢) «الضءاء»: ٣/١٦ — ٤ (آءار ونيسان عام ١٩٤٦ م): ١٢٤ — ١٢٦ .
- (٢٣٣) م. س: ١٢٥ — ١٢٦ .
- (٢٣٤) «الحءء»: ٦/٧ (حزيران عام ١٩٣٣ م): ٤٤٩ — ٤٥١ .
- (٢٣٥) «الحءء»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ١١٣ — ١٢٠ .
- (٢٣٦) «الحءء»: ٣/١٠ — ٤ (آءار ونيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٦٣ .
- (٢٣٧) «الحءء»: ١٠/٤ (تشرين الأول عام ١٩٣٠ م): ٧٠١ .
- (٢٣٨) «الحءء»: ٧/٤ (تموز عام ١٩٣٠ م): ٥٢٦ .
- (٢٣٩) «الحءء»: ١٠/٤ (تشرين الأول عام ١٩٣٠ م): ٦٩٣ — ٦٩٦ .
- (٢٤٠) م. س: ٦٩٤ — ٦٩٥ .
- (٢٤١) «الحءء»: ١/١٩ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ٧٤ — ٧٩ .
- (٢٤٢) «الحءء»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٤٨ .
- (٢٤٣) «الحءء»: ٣/١ (آءار عام ١٩٢٧ م): ١٧٢ — ١٧٥ .
- (٢٤٤) «الحءء»: ٤/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٢٣٨ — ٢٤١ .
- (٢٤٥) «الحءء»: ٣/١ (آءار عام ١٩٢٧ م): ١٧٢ .
- (٢٤٦) «الحءء»: ٥/٢٠ (أيار عام ١٩٤٦ م): ٣٣٩ — ٣٤٠ .
- (٢٤٧) «الحءء»: ٦/١ (حزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٧٤ — ٣٧٥ .
- (٢٤٨) «المرأة»: ٢/١ (تشرين الثاني عام ١٩٣٠ م): ٣٣ — ٣٧ .
- (٢٤٩) «المرأة»: ٣/١ (١٢/٣١/١٩٣٠ م): ٦٥ — ٧١ .
- (٢٥٠) «الحءء»: ٧/١٨ (تموز عام ١٩٤٤ م): ٣٣٣ — ٣٣٥ .
- (٢٥١) «الاعتصام»: ٩/١ (رمضان عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٤١٤ — ٤١٧ .
- (٢٥٢) م. س: ٤١٤ — ٤١٥ .
- (٢٥٣) «الجامعة الإسلامية»: ٣١/٦ (٥/٢٨/١٩٣٤ م): ٨ .
- (٢٥٤) «الجامعة الإسلامية»: ٢٩/٢ (٣/١/١٩٣١ م): ٥ — ٦ .
- (٢٥٥) «الجامعة الإسلامية»: ٤١/٦ (١/٢/١٩٣٥ م): ١٠ .
- (٢٥٦) «الشهءاء»: ١/٨ (أيار عام ١٩٣٣ م): ٩ — ١٤ .
- (٢٥٧) م. س: ١٢ — ١٣ .
- (٢٥٨) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٦٥ — ٦٨ .
- (٢٥٩) «الجامعة الإسلامية»: ٤٢/٦ (٢/١١/١٩٣٥ م): ٨ — ٩ .

- (٢٦٠) م. س: ٩.
- (٢٦١) «الجامعة الإسلامية»: ٦٥/١٢ — ٦٨ (١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م): ٢٦٨.
- (٢٦٢) «الحديث»: ٣/١٠ — ٤ (آذار و نيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٦٣.
- (٢٦٣) «الاعتصام»: ٩/١ (رمضان عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م): ٤١٥ — ٤١٦.
- (٢٦٤) «الحديث»: ٢/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ١٨٢ — ١٨٧.
- (٢٦٥) م. س: ١٨٦.
- (٢٦٦) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٤٨ — ٤٩.
- (٢٦٧) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٧٣ — ١٧٤.
- (٢٦٨) «الحديث»: ٣/١٠ — ٤ (آذار و نيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٦٤.
- (٢٦٩) «الفجر»: ٣/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ١١٠ — ١١٦.
- (٢٧٠) «المرأة»: ٥/١ — ٦ (٣/٣١ / ١٩٣١ م): ١٤٧ — ١٥٠.
- (٢٧١) م. س: ١٥٠.
- (٢٧٢) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٤٩ — ٥٠.
- (٢٧٣) «الحديث»: ٤/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٢٣٩ — ٢٤٠.
- (٢٧٤) «النشرة الطائفية»: ٤/١ (أيار و حزيران عام ١٩٤٤ م): ١٦٢.
- (٢٧٥) «القرآن»: ١٢/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٥٢٩.
- (٢٧٦) «الشهباء»: ١٠/٨ (شباط عام ١٩٣٤ م): ٣٨٥ — ٣٨٨.
- (٢٧٧) «الشهباء»: ٣/٨ (تموز عام ١٩٣٣ م): ١٠٥ — ١٠٨.
- (٢٧٨) «الجهاد»: ٥٤١/١١ (١٧/١ / ١٩٣٨ م): ١.
- (٢٧٩) «القرآن»: ١٢/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٥٠١ — ٥٠٦.
- (٢٨٠) «الشهباء»: ٣/١٢ (تموز عام ١٩٣٧ م): ١٢٥ — ١٢٨.
- (٢٨١) «الشهباء»: ٢/١٤ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٥٣ — ٥٦.
- (٢٨٢) م. س: ٥٤.
- (٢٨٣) «الشهباء»: ٥/٩ — ٦ (أيلول و تشرين الأول عام ١٩٣٤ م): ١٦٩ — ١٧٢.
- (٢٨٤) م. س: ١٦٩ — ١٧٠.
- (٢٨٥) «الشهباء»: ٥/١٠ — ٦ (أيلول و تشرين الأول عام ١٩٣٥ م): ١٩٣ — ٢٠١.
- (٢٨٦) م. س: ١٩٣.
- (٢٨٧) «القرآن»: ٧/٦ (تشرين الثاني عام ١٩٣١ م): ٢٩٧ — ٣٠٢.
- (٢٨٨) «الشهباء»: ١١/١٠ (آذار عام ١٩٣٦ م): ٤٢٩ — ٤٣٢.
- (٢٨٩) «الشهباء»: ١٢/١٠ (نيسان عام ١٩٣٦ م): ٤٧٧ — ٤٨١.
- (٢٩٠) «الشهباء»: ١٠/١١ (أيار عام ١٩٣٦ م): ٤ — ٨.
- (٢٩١) «الشهباء»: ٣/١١ (تموز عام ١٩٣٦ م): ٩٧ — ١٠٢.

- (٢٩٢) «الشهباء»: ٤/١١ (آب عام ١٩٣٦ م): ١٤٥ — ١٤٩ .
- (٢٩٣) «الشهباء»: ٥/١١ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ١٩٣ — ١٩٨ .
- (٢٩٤) «الشهباء»: ٥/١٢ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٧ م): ٢٥٣ — ٢٥٥ .
- (٢٩٥) «الشهباء»: ٧/١٢ (تشرين الثاني عام ١٩٣٧ م): ٢٧٦ — ٢٧٩ .
- (٢٩٦) «الشهباء»: ٨/١٢ (كانون الأول عام ١٩٣٧ م): ٣٤٥ — ٣٤٨ .
- (٢٩٧) «الشهباء»: ٩/١٢ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٣٩٧ — ٣٩٩ .
- (٢٩٨) م. س: ٤٠٥ — ٤٠٨ .
- (٢٩٩) «الشهباء»: ١١/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٤٨٣ — ٤٨٦ .
- (٣٠٠) «الشهباء»: ١٢/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٥٤١ — ٥٤٥ .
- (٣٠١) «الشهباء»: ٢/١٣ — ٣ (حُزيران وتوز عام ١٩٣٨ م): ٨٤ — ٨٧ .
- (٣٠٢) م. س: ٨٩ — ٩٦ .
- (٣٠٣) «الشهباء»: ٥/١٤ (أيار عام ١٩٣٩ م): ٢٠١ — ٢٠٨ .
- (٣٠٤) «الشهباء»: ٨/١٤ (آب عام ١٩٣٩ م): ٣٢٥ — ٣٢٩ .
- (٣٠٥) «الشهباء»: ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٩ — ١٢ .
- (٣٠٦) «الشهباء»: ٤/١٩ — ٥ (نيسان وأيار عام ١٩٤٤ م): ٤٩ — ٥١ .
- (٣٠٧) «الضاد»: ٥/١١ — ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤١ م): ١٣٨ — ١٤٢ .
- (٣٠٨) م. س: ١٤١ .
- (٣٠٩) «الشهباء»: ١٢/٨ (نيسان عام ١٩٣٤ م): ٥١٩ .
- (٣١٠) «الكلمة»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ٢٤ — ٢٦ .
- (٣١١) م. س: ٢٥ .
- (٣١٢) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١٥ — ٢٥ .
- (٣١٣) م. س: ٢٤ .
- (٣١٤) «المرأة»: ٥/١ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٧٩ — ١٨١ .
- (٣١٥) م. س: ١٨٠ .
- (٣١٦) «الضاد»: ٧/٨ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٨ م): ٣٣٢ — ٣٣٤ .
- (٣١٧) «الجامعة الإسلامية»: ٤٩/١١ — ٥١ (١٠/٦/١٩٣٩ م): ١٥٥ — ١٥٦ .
- (٣١٨) «الفجر»: ١/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٢ — ١٥ .
- (٣١٩) م. س: ١٢ — ١٤ .
- (٣٢٠) م. س: ٢٥ — ٢٧ .
- (٣٢١) «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٨٨ .
- (٣٢٢) «الفجر»: ٤/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٢٠٦ — ٢٠٧ .
- (٣٢٣) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ١١٢ — ١١٥ .
- (٣٢٤) «الشهباء»: ٢/١٢ (حُزيران عام ١٩٣٧ م): ٧٠ — ٧٢ .

- (٣٢٤) م. س: ٧٧ — ٨٠.
- (٣٢٥) «الشهباء»: ١/١٣ (أيار عام ١٩٣٨ م): ٢١ — ٢٦.
- (٣٢٦) «الشهباء»: ٣ — ٢/١٣ (حزيران وتموز عام ١٩٣٨ م): ١٢٢ — ١٢٥.
- (٣٢٧) «الشهباء»: ١/١٢ (أيار عام ١٩٣٧ م): ١٧ — ٢٠.
- (٣٢٨) «الشهباء»: ٣/١٠ (تموز عام ١٩٣٥ م): ١٢٣ — ١٢٨.
- (٣٢٩) «الشهباء»: ٢/١٥ (شباط عام ١٩٤٠ م): ٥٤ — ٥٥.
- (٣٣٠) «الشهباء»: ١/١٢ (أيار عام ١٩٣٧ م): ١٢.
- (٣٣١) «الشهباء»: ٥/٨ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٣ م): ١٩٥ — ٢٠٠.
- (٣٣٢) «الشهباء»: ٢/١٤ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٥٧ — ٦٢.
- (٣٣٣) م. س: ٥٨.
- (٣٣٤) م. س: ٦٢.
- (٣٣٥) «الشهباء»: ١/١٤ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ٢٣ — ٢٤.
- (٣٣٦) «الضاد»: ٤/١ (نيسان عام ١٩٣١ م): ١٤١ — ١٤٣.
- (٣٣٧) م. س: ١٤٣.
- (٣٣٨) «الضاد»: ١/٤ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٤ م): ٣ — ٥.
- (٣٣٩) م. س: ٤.
- (٣٤٠) «الضاد»: ١/١٦ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٦ م): ٤٥ — ٤٧.
- (٣٤١) م. س: ٤٥.
- (٣٤٢) م. س: ٤٧.
- (٣٤٣) «الحديث»: ٧/١١ (تموز عام ١٩٣٧ م): ٤٧٤ — ٤٧٩.
- (٣٤٤) م. س: ٤٧٤.
- (٣٤٥) «الشهباء»: ١٠/١٢ (شباط عام ١٩٣٨ م): ٤٢٦ — ٤٢٨.
- (٣٤٦) «الشهباء»: ٣/٨ (تموز عام ١٩٣٣ م): ٩٧ — ١٠٤.
- (٣٤٧) «الجامعة الإسلامية»: ٣٠/٦ (١٩٣٤/٥/٩ م): ٣ — ٤.
- (٣٤٨) م. س: ٣ — ٤.
- (٣٤٩) «الشعلة»: ٢/١ (آب عام ١٩٢٠ م): ٥٧ — ٦٠.
- (٣٥٠) م. س: ٥٩ — ٦٠.
- (٣٥١) «الشهباء»: ٤/١٠ (آب عام ١٩٣٥ م): ١٦٩.
- (٣٥٢) م. س: ١٦٨ — ١٦٩.
- (٣٥٣) «الشعلة»: ١١/١ (أيار عام ١٩٢١ م): ٤١٤ — ٤٢٠.
- (٣٥٤) م. س: ٤٢٠.
- (٣٥٥) «الشهباء»: ١/١٣ (أيار عام ١٩٣٨ م): ٤ — ٨.
- (٣٥٦) م. س: ٨ — ٤.

- (٣٥٧) «الشهباء»: ٩/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥ م): ٣٣٣ — ٣٣٧.
 (٣٥٨) م. س: ٣٣٧.
 (٣٥٩) م. س: ٣٣٦.
 (٣٦٠) «الشهباء»: ١١/١٣ — ١٢ (عام ١٩٣٨ م): ٤١١ — ٤١٨.
 (٣٦١) م. س: ٤١١ — ٤١٢.
 (٣٦٢) «الشهباء»: ١١/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٤٦٩ — ٤٧٣.
 (٣٦٣) «الشهباء»: ١٢/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٥١٨ — ٥٢٠.
 (٣٦٤) «الشهباء»: ١١/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٤٦٩ — ٤٧٣.
 (٣٦٥) «الشهباء»: ١٢/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٥١٨ — ٥٢٠.
 (٣٦٦) «الشعلة»: ٥/١ (تشرين الثاني عام ١٩٢٠ م): ١٦٥ — ١٦٨.
 (٣٦٧) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٣٤٢ — ٣٤٣.
 (٣٦٨) «الشهباء»: ١٠/١٢ (شباط عام ١٩٣٨ م): ٤٢١ — ٤٢٥.
 (٣٦٩) «الشهباء»: ٩/١٢ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٤٠٩ — ٤١٢.
 (٣٧٠) «الشهباء»: ١/١٤ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ٢٤ — ٢٧.
 (٣٧١) م. س: ٢٥ — ٢٦.
 (٣٧٢) «الجامعة الإسلامية»: ٥٢/١١ — ٥٤ (عام ١٩٣٩ م): ١٧١ — ١٧٢.
 (٣٧٣) م. س: ١٧١.
 (٣٧٤) «الجامعة الإسلامية»: ٣٠/٦ (٥/٩/١٩٣٤ م): ٤.
 (٣٧٥) «الجامعة الإسلامية»: ١٩/٢ (٦/٢١/١٩٣٠ م).
 (٣٧٦) «الجامعة الإسلامية»: ٥٢/١١ — ٥٤ (عام ١٩٣٩ م): ١٦٩ — ١٧٠.
 (٣٧٧) «الاعتصام»: ٦/١ (جمادى الآخرة عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٢٤١ — ٢٤٧.
 (٣٧٨) م. س: ٢٤٦ — ٢٤٧.
 (٣٧٩) «الجامعة الإسلامية»: ٢٤/٢ (١٠/٢٧/١٩٣٠ م): ٨، ١٦.
 (٣٨٠) «الجامعة الإسلامية»: ١٥١/١٦ — ١٥٤ (٨/١٦/١٩٤٤ م): ٩٥ — ٩٦.
 (٣٨١) م. س: ٩٦.
 (٣٨٢) «الشهباء»: ٤/٩ (آب عام ١٩٣٤ م): ١٢١ — ١٢٧.
 (٣٨٣) م. س: ١٢١ — ١٢٢.
 (٣٨٤) «الشهباء»: ٢/١٤ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٤٩ — ٥٢.
 (٣٨٥) عَيْنُ يَوْمِ مَقْرُضاً سامياً في سورية ولبنان في ٢٧/١٠/١٩٣٨ م، خلفاً لـدي مارتيل.
 (٣٨٦) «الشهباء»: ٢/١٤ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٤٩ — ٥٠.
 (٣٨٧) «القرن»: ٤/٦ (آب عام ١٩٣١ م): ١٦٩ — ١٧٣.
 (٣٨٨) «الشهباء»: ١٠/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ٣٨١ — ٣٨٥.

- (٣٨٩) م. س: ٣٨٥.
- (٣٩٠) «الشهباء»: ١٠/٩ (شباط عام ١٩٣٥ م): ٤٠٦.
- (٣٩١) «الشهباء»: ١٢/٩ (نيسان عام ١٩٣٥ م): ٤٥٧ — ٤٦٠.
- (٣٩٢) «الشهباء»: ٢/١٠ (حُزيران عام ١٩٣٥ م): ٤٩ — ٥١.
- (٣٩٣) «الشهباء»: ٨/١٠ (كانون الأول عام ١٩٣٥ م): ٣٣٦.
- (٣٩٤) «الشهباء»: ٩/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٣٧٥.
- (٣٩٥) «الرحمة»: ٦/٤ (حُزيران عام ١٩٣٠ م): ١٨٥ — ١٩٠.
- (٣٩٦) «القربان»: ٧/٥ (تشرين الثاني عام ١٩٣٠ م).
- (٣٩٧) «الشهباء»: ٩/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٣٣٧.
- (٣٩٨) م. س: ٣٣٧ — ٣٤٢.
- (٣٩٩) «الشهباء»: ٦/١٤ (حُزيران عام ١٩٣٩ م): ٢٦٧ — ٢٧١.
- (٤٠٠) «الشهباء»: ٣ — ٢/١٣ (حُزيران قُتوز عام ١٩٣٨ م): ٤٩ — ٥٦.
- (٤٠١) م. س: ٥٦.
- (٤٠٢) «الشهباء»: ١/٨ (أيار عام ١٩٣٣ م): ١٤.
- (٤٠٣) «الشهباء»: ١١/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م): ٤١٠ — ٤١١.
- (٤٠٤) «الشهباء»: ٢/١٤ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٥٠ — ٥٢.
- (٤٠٥) «النشرة الطائفية للملكيين الكاثوليكين»: ٢/١ (شباط عام ١٩٤٤ م): ٤٥ — ٥١.
- (٤٠٦) «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٨٣ — ٨٨.
- (٤٠٧) م. س: ٨٥ — ٨٧.
- (٤٠٨) «التقدم»: ٣١٤٠/٢٢ : ٣١٤٠/٥/١٦ (١٩٢٩ م): ١.
- (٤٠٩) «الحديث»: ٤ — ٣/٢ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ١٩٣.
- (٤١٠) «الضاد»: ٤ — ٣/١٦ (آذار ونيسان عام ١٩٤٦ م): ١١٣ — ١١٦.
- (٤١١) م. س: ١١٣.
- (٤١٢) «الضاد»: ٨ — ٧/١١ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤١ م): ١٨١ — ١٨٤.
- (٤١٣) م. س: ١٨٤.
- (٤١٤) «المرأة»: ٣/٢ (آذار عام ١٩٣٢ م): ١٠٥ — ١٠٦.
- (٤١٥) م. س: ١٠٦.
- (٤١٦) «الشهباء»: ١٠/١١ (شباط عام ١٩٣٧ م): ٣٨٥ — ٣٨٨.
- (٤١٧) «الشهباء»: ٦ — ٥/١٢ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٧ م): ٢٥١ — ٢٥٢.
- (٤١٨) م. س: ٢١٩ — ٢٢٥.
- (٤١٩) «الشهباء»: ٧/١٢ (تشرين الثاني عام ١٩٣٧ م): ٢٨٠ — ٢٨٤.
- (٤٢٠) «الشهباء»: ٨/١٢ (كانون الأول عام ١٩٣٧ م): ٣٢٣ — ٣٢٨.

- (٤٢١) «الشهباء»: ١٠/١٢ (شباط عام ١٩٣٨ م): ٤٢٩ — ٤٣٤ .
- (٤٢٢) «الشهباء»: ١١/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٤٩٣ — ٤٩٧ .
- (٤٢٣) «الشهباء»: ١٢/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٥٢٥ — ٥٢٩ .
- (٤٢٤) «الشهباء»: ١/١٣ (أيار عام ١٩٣٨ م): ٩ — ١٢ .
- (٤٢٥) «الشهباء»: ١١/١٣ — ١٢ (عام ١٩٣٨ م): ٣٧٧ — ٣٨٥ .
- (٤٢٦) «الشهباء»: ٤/١٤ (نيسان عام ١٩٣٩ م): ١٥٦ — ١٦٠ .
- (٤٢٧) «الشهباء»: ٥/١٤ (أيار عام ١٩٣٩ م): ٢٠٩ — ٢١٤ .
- (٤٢٨) «الشهباء»: ٦/١٤ (حزيران عام ١٩٣٩ م): ٢٥٣ — ٢٥٦ .
- (٤٢٩) «على كيفك»: ١٨/١ (١٩/١/١٩٢٨ م) .
- (٤٣٠) «الضاد»: ٧/١١ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤١ م): ٢٢١ — ٢٢٢ .
- (٤٣١) «الحديث»: ٥/٣ (أيار عام ١٩٢٩ م): ٣٣٧ — ٣٤٠ .
- (٤٣٢) م . س: ٣٤٠ .
- (٤٣٣) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٤٦ — ١٤٧ .
- (٤٣٤) «الضاد»: ٤ — ٣/١١ (آذار ونيسان عام ١٩٤١ م): ٥٤ — ٥٨ .
- (٤٣٥) م . س: ٥٨ .
- (٤٣٦) «الحديث»: ١/١٦ (كانون الثاني عام ١٩٤٢ م): ٤١ — ٤٢ .
- (٤٣٧) «الشعلة»: ٣/١ (أيلول عام ١٩٢٠ م): ٨٧ — ٩١ .
- (٤٣٨) «الشهباء»: ٥/١٢ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٧ م): ٢٣٣ — ٢٣٥ .
- (٤٣٩) «الجهاد»: ٨٧٢/١٣ (٤/١٤/١٩٤٠ م): ١ .
- (٤٤٠) «الشهباء»: ١١/١١ (آذار عام ١٩٣٧ م): ٤٢٩ — ٤٣٥ .
- (٤٤١) م . س: ٤٣٢ .
- (٤٤٢) «الشهباء»: ٧/١٠ (تشرين الثاني عام ١٩٣٥ م): ٢٤١ — ٢٤٣ .
- (٤٤٣) م . س: ٢٤١ — ٢٤٢ .
- (٤٤٤) «الشهباء»: ٤/١٤ (نيسان عام ١٩٣٩ م): ١٥١ — ١٥٥ .
- (٤٤٥) «الشهباء»: ٥/١٤ (أيار عام ١٩٣٩ م): ١٩٧ — ٢٠٠ .
- (٤٤٦) «الشهباء»: ٢/١٣ — ٣ (حزيران وتموز عام ١٩٣٨ م): ٨٠ — ٨٣ .
- (٤٤٧) «الشهباء»: ١١/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٤٧٤ — ٤٧٦ .
- (٤٤٨) «الكلمة»: ١/١٠ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٥ م): ٣ — ٥ .
- (٤٤٩) «المرسح»: ١/٣ (١٣/٨/١٩٢٦ م): ٢ .
- (٤٥٠) «على كيفك»: ٢/١ (١٥/٥/١٩٢٧ م): ١٢ — ١٣ .
- (٤٥١) «المرسح»: ٣/٣ (١٢/٩/١٩٢٦ م): ٢ .
- (٤٥٢) «الشهباء»: ٧/١٠ (تشرين الثاني عام ١٩٣٥ م) .

- «الكلمة»: ١٠/١٠ (كانون الأول عام ١٩٣٥ م): ٤٥٨ — ٤٦٠ .
- (٤٥٣) «الكلمة»: ١٢/٥ (كانون الأول عام ١٩٣٠ م): ٤٩٦ .
- (٤٥٤) م. س: ٤٩٤ .
- (٤٥٥) «المرسح»: ٤/٣ (١٩٢٦/٩/٢٦ م): ١ .
- (٤٥٦) «الكلمة»: ١١/٥ (نشرين الثاني عام ١٩٣٠ م) .
- (٤٥٧) «الكلمة»: ٣/١١ (آذار عام ١٩٣٦ م): ١٢١ — ١٢٨ .

الفصل التاسع

القضايا الثقافية

إنَّ كثيراً من الموضوعات التي تدرجُ في القضايا الثقافية، قد تناولناها في فُصول البحث الأخرى، على اعتبار أنَّ ثمة تداخلاً بين العديد من القضايا، على أنَّنا سنطرحُ في هذا الفصل بعض الموضوعات التي نشعرُ أنَّها ألصقُ بقضايا الثقافة من غيرها؛ فثمة موضوع التراث والحداثة، والحرية الفكرية، والدين والعلم، والتربية والتعليم.

أولاً — التراث والتجديد:

لعل لموضوع التراث علاقة بالقضايا التاريخية والأدبية والاجتماعية والسياسية، كعلاقته بالقضايا الثقافية، لكنَّ ارتباطه القوي بالثقافات القديمة، يشفعُ لنا أن نتحدث عنه هنا. وعلى كل حال، فهو — كما التجديد — يتداخل مع الأدب والاجتماع والثقافة، مما يجعلُ أمر الفصل صعباً من جهة، ولا ضرورة له من جهة أخرى، طالما أنَّ الرؤية تنطبقُ على أي مجال منها، انطباقها على المجالات الأخرى.

توزعت آراء الصحافة الحلبية عن التراث في عدة اتجاهات، فبعضُ المقالات أبرزَ الأهمية التاريخية للتراث، وبينَ صفاته العامة، وبعضها أنكرَ التراث، ودعا إلى عدم إحيائه، لأنَّه يتناقضُ مع التجديد، وبعضها لم يجد تعارضاً بينه وبين التجديد، وبعضها دعا للتمسك به، وطالبَ بإحيائه، وبعضها قوِّم أهميته، وأظهر أثره في الحضارات الأخرى.

أ — انسجماً مع شيوع الاهتمام بالتراث، كانَ صُدور مجلة «العاديات» عن جمعية «العاديات» الحلبية، في أيار عام ١٩٣١ م، وقد أبرزَ كامل الغزي في افتتاحية العدد

الأول^(١)، أهمية التراث والآثار علمياً وتاريخياً وسياحياً، وثقافياً، ودعا إلى الاهتمام بحفظها والعناية بها وصيانتها وترميمها، ليكون من ذلك مردود مالي اقتصادي، يعودُ على حلب بالنفع العميم.

لم تقتصر «العاديات» على إبراز أهمية الآثار المادية، بل أبرزت أيضاً الدور الذي قام به التجار السوريون قديماً في نقل الحضارات بين الشرق والغرب، وكذلك الدور الذي قامت به سورية في تعديل العقائد المختلفة، وإضافة شيء من عقائدها الخاصة عليها، يُكمل ما نقص من روحها الدينية، ويصبغها بصبغة سورية^(٢).

وأكد المؤرخ السياسي جبرائيل هانتوتو على القيمة الحضارية للتراث الشرقي، وخصوصاً في مصر. ووصل في مقالته: «مصر مبعث حضارة العالم»^(٣)، إلى عبرة استخرجها من درس تاريخ الأقدمين، «وهي أنَّ نافوس الارتقاء خطأ محض، وأنَّ رواية التوراة عن خلق الإنسان في حالة الطهارة والمعرفة الكاملة، أقرب إلى الحقيقة»^(٤).

أما الفلسفة باعتبارها مصدراً رئيسياً للتراث الثقافي العربي، فقد عرّض لها كل من محمد يحيى الهاشمي وجميل صليبا.

الهاشمي في مقالته: «مجرى الفلسفة في القرن العشرين»^(٥)، فصلَّ الفلسفة المعاصرة عن فلسفة اليونان القديمة. وإنَّ وجدَ بينهما شيئاً من التشابه من جهة الموضوع فحسب، ولم يذكر دوراً للفلسفة العربية، وأيد ما تنبأ به أفلاطون «بأنَّ لا راحة للعالم، ما لم يحكم الفلاسفة، أو يتفلسف الحاكمون»^(٦).

لكنَّ جميل صليبا في مقالته: «الفلسفة العربية وصفاتها العامة»^(٧)، وجدَّ للفلسفة العربية دوراً وسيطاً هو دور التوصيل ما بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة^(٨)، — وهو ما قاله حسين فوزي وسامي الكيالي، كما سنرى — واستخرج صليبا صفات الفلسفة العربية، بدرس ثمرات العقل نظرياً وعملياً، في العلم والفن والدين والسياسة والفلسفة، فوجد أنَّها فلسفة عقلية توحيدية روحانية صوفية، وانتهى إلى أنَّ لها «أثراً لا يُنكر في تطور الفكر البشري، والسعي وراء الكمال والمثل العليا»^(٩).

ب — رأى بعضُ الأديباء أنَّ علينا، إذا أردنا التجدد والنهضة، أنْ نقطع صلتنا بالماضي والتراث القديم، لأنَّهما يتناقضان مع الاتجاهات الحديثة التي ترمي إلى تطور المجتمع

وتقدمة. ولم يجد هؤلاء حاجة لإحياء التراث، لأنهم لم يجدوا فيه ما ينفع.
يقف سلامة موسى في مقدمة هؤلاء، وهو يُحدد في مقالته: «قطيعة الماضي»^(١٠)، موقفه
بالتقاط التالية:

— إنَّ اعتزاز بعض الناس بالكرامة القومية، وتعلقهم بالماضي، وتمجيدهم للسلف،
يدفعهم إلى استنقاص الحضارة الأوروبية الراهنة، فينشأ عندهم ما يُسمى «مركب
التاريخ» أو «مركب السلف»، «فيتعلقون بكل ما هو شرقي، ويكرهون العادات
الغربية»، وهؤلاء أصحاب «الرابطة الشرقية» في مصر.

— إنَّ المصريين والسوريين والعراقيين ليسوا شرقيين، بل من سلالات غربية آرية.
— إنَّ الشرقيين عندما رغبوا أن يُجاروا أوروبا في نهضتها، أنكروا ماضيهم وتراثهم، واصطنعوا
الحضارة الغربية.

— إنَّ الأوروبيين في القرون الوسطى كانوا في ظلم وجهل، لأنهم كانوا يُقدسون السلف،
وعندما تحرروا من ماضيهم نهضوا واستعبدوا الشرق.

— علينا أن نهضَ بقطيعة الماضي، فلا نحترم السلف ولا نحتقره، بل ننظر إليه بصفته يُمثلُ
عهد الطفولة الإنسانية، فكله جهالات وسخافات، ثم نتجه إلى المستقبل. فإذا أرادَ
الشرق النهوض فنحنُ معه، أما إذا اختارَ الوقوف عند حُطة السلف، فلسنا معه، لأنَّ
الوقوف هو التهيؤ للإنقراض.

وقف أمين الريحاني الموقف نفسه من التراث، وقد ظهرت آراؤه المتعلقة بالماضي والتاريخ في
كتابه «النكبات»، وعبرَ عنها أيضاً في مُحاضراته في حفلة «المدرسة العلمية»، في الأوبرا
العباسية بدمشق، في تموز عام ١٩٢٨ م، التي دعا فيها إلى نبذ الميراث البالي، لأنه ليس فيه
ما يدعو للفخر، وطلبَ من سورية إذا أرادت أن تسلك طريقاً مُعبداً، على طراز الطرق
الحديثة، أن تتبرأ من الأجيال القديمة، وأن تحذر من المتعممين، لأنهم فيها مثل أصحاب
القلانس في لبنان، وسعادة البلدين في تقلص سيادتهما في السيادة القومية^(١١).

ومن الواضح أنَّ الريحاني ينطلق في آرائه من مُنطلق قومي، الأمر الذي لا نجدُه عند سلامة
موسى.

وكان سامي الكيالي قد وجهَ إلى طائفة من الأدباء سؤالاً يتعلّق بـ «ثقافتنا العربية القديمة،

وكيف نعمل على إحيائها؟»^(١٣)، أجابوا عنه إجابات مُتباينة، فمنهم مَنْ أنكرَ قيمة التراث الثقافي العربي، ومنهم مَنْ رآه تراثاً إسلامياً غير عربي، ومنهم مَنْ لم يعترف بموته، فلم يجد داعياً لإحيائه، ومنهم مَنْ اعتبره مُقدمة لتطور النهضة الحديثة.

ونتوقف عند آراء ثلاثة، لم يحدوا ضرورة لبعث التراث.

أمين الريحاني، إضافة إلى موقفه السابق، اقترح أن تقوم الحكومات العربية بإحياء ما يصلحُ لزماننا من الثقافات العربية القديمة العلمية والعملية والأخلاقية، على أن يكون برنامج العمل واحداً في كل الأقطار العربية^(١٤).

إسماعيل أحمد أدهم (المُستعرب التركي)، يُشارك إسماعيل مظهر ومحمد عبد الله عنان الرأي في عدم وجود ثقافة عربية، بل ثقافة إسلامية، شارك العربُ كغيرهم من الشعوب الإسلامية في بنائها. ويضيفُ أدهم: «ليس في خصائص هذه الثقافة الإسلامية ما يُشجّع على إحيائها، لأنّ قرارها الغيب»^(١٥).

ويعترف حسين فوزي، صاحب كتاب «سندباد عصري»، بوجود الثقافة العربية القديمة لكنه يعتبرها قد ماتت، غُلبَ القرون الوسطى، وذهبت في الثقافات الأوروبية الأخرى، ولا يرى من قيمة لها سيوى أنّها لعبت دور انتقال بين اليونان وعصر الرينسانس، فلا فائدة من نبش قبورها^(١٦).

جـ — لقي الاتجاه السابق معارضة من المُحافظين على التراث؛ فقد تصدّت مجلة «على كيفك» للريحاني، حين طالعنا بمقالة بقلم مصطفى كامل طلس، بعنوان: «النكبات تنكبُ الريحاني»^(١٧)، تناولت كتاب الريحاني «النكبات» بالنقد، واتهمته بطعن التراث والأجداد، وتشويه التاريخ، والحث على نسيان الماضي المجيد. ودافعت عن التراث، واعتبرته أساساً لكل نهضة.

وفي مقال افتتاحي بعنوان: «تأبين الريحاني بعد انتحاره»^(١٨)، تناول محمد فهمي الحفار المُحاضرة التي ألقاها الريحاني في دمشق آنذاك، وانتقد ما ورد فيها من إهانة للأمة وتراثها، مُعتبراً أنّ الريحاني فيها قد انتحر سياسياً وفكرياً^(١٩).

ويعتبر منصور فهمي^(٢٠)، من الذين ارتدوا إلى التاريخ، وأصبحوا أكثر إيماناً بتراث الشرق

وحضارة العرب، وهو يرى أَنَّ أدبنا المعاصر قد تأثر كثيراً بالأدب الغربي، واتصل قليلاً بالماضي الطيب، وأنَّ التقدم يجبُ أَنْ يقتَرَنَ بالاتصال بعناصر الماضي الصالحة للبقاء، والمُحافظة على الشخصية، وأنَّ تحلَّ الصبغة العربية محلَّ الصبغة الغربية، وأنَّ يُبدع، لأنَّ التقليد والمُحاكاة نذيرُ فناء الأمم^(٢٠).

وكان علي مُصطفى مشرفه، عميد كلية العلوم بجامعة فؤاد الأول، من أوائل الدعاة إلى العناية بالثراث، فقد كَتَبَ في صيف عام ١٩٣٥ م، مقالاً في جريدة «الجهاد»، تحت عنوان: «إحياء الثقافة العربية»، ذكر فيه: «أَنَّ حياتنا العلمية في حاجة إلى أَنْ تتصلَّ بماضيها، فنكسب بذلك قوة وحياة وإلهاماً»، وقال: «إِنَّ شجرة المعرفة عندنا يجبُ أَنْ يكونَ لها أصلٌ ثابتٌ في تَربيتنا، حتى تُؤثِّرَ أَكلها».

وقد بعثَ قدرتي حافظ طوقان أيضاً، إلى جريدة «الجهاد» المصرية نفسها، بمقال يُبين فيه أهمية العناية بالثراث العلمي.

اعتبر مشرفه ذلك دليلاً على وجود أساس مُشترك، يبنى عليه العرب تعاونهم العلمي، وأشار إلى ارتباط الثقافة العلمية العربية بالماضي، ودعا إلى نشر المخطوطات، والعناية بتمجيد السلف من العلماء العرب، وحثَّ على الاقتداء بهم، وعقد اجتماعات تخليدية عربية لهم، ومؤتمرات دورية علمية عربية، تكونُ بمثابة برلمان علمي، والاهتمام بالبحوث العلمية التي تُساهمُ بنصيب في المجهود العلمي لسائر الأمم المتحضرة^(٢١).

د — لم يجذُّ المعتدلون تناقضاً بين الثراث والتجديد، ورأوا أَنَّ السعي للنهوض والرقي في العصر الحديث، لا يتناقض مع الدعوة إلى إحياء الثراث.

لقد جرث عادة المجالات العربية، على إصدار أعداد خاصة عن الشخصيات الفذة في التاريخ العربي، التي تُمثلُ ثرائنا الأدبي والفكري والسياسي، كـ «المقتطف»، و «الهلل»، و «الحديث»، وهذا الأمرُ يُشير إلى حرص بعض الصحف العربية على المساهمة في نشر الثراث والمُحافظة عليه.

أما «الحديث» فإنَّها — إضافة إلى عنايتها بالثراث — قد انفردت بإيلاء الدراسات المعاصرة والأدباء المعاصرين اهتماماً خاصاً^(٢٢)، فجمعتُ بذلك بين الثراث والحداثة. ومن هنا يُمكنُ اعتبار «الحديث» ميداناً لاتجاهين، الاتجاه المُتطرف في التجديد، والاتجاه

المُعتدل، ويُمثله سامي الكيالي.

لقد خالف سامي الكيالي دعوة سلامة موسى إلى الانفتاح المُطلق على الحضارة الغربية، وإنكار التراث العربي القديم. ودعا في تقديمه لمقالة سلامة موسى: «قطيعة الماضي»، إلى اقتباس ما في المدنية الحديثة من خيرات، دون أن يكون ذلك وسيلة لحو كياننا وقوميتنا، وفي الوقت نفسه إلى استجلاء غوامض الماضي، ومعرفة ما فيه من خير وشر، واستخلاص العبر المفيدة منه^(٢٣).

ووصف الكيالي في حفل أقيم في مصر في ٢٣/١٠/١٩٣٢ م تكريماً له، كيف أنه وفق بين التراث والتجديد، وكيف قوبل مذهبه بالنقد والإتهام من الرجعيين^(٢٤).

أما ما يتعلق بإحياء التراث، فأماننا بعض الآراء التي تُخالف ما سبق أن عرفناه من آراء المنكرين للتراث.

يتفق سامي الكيالي مع حسين فوزي، في أن التراث العربي الإسلامي يُشكل في تاريخ الفكر حلقة اتصال بين عهد الإغريق وأوائل النهضة الأوروبية، لكنه يختلف معه، حين يرى أن هذه الحلقة ليست بسيطة، وأن الثقافة العربية ليست ميتة، فلو كانت ميتة لما كان المُستشرقون الأجانب سابقين إلى إحيائها، والكشف عن خصائصها.

ولا ينكر الكيالي أنه كان مُخطئاً حين اعتقد قبل سنوات أن كثيراً من كتب التراث تعوق تطورنا الفكري، وحين دعا إلى حرقها. أما اليوم فإنه يرى أن إحياء التراث بطريقة المُستشرقين العلمية الصحيحة، ركن من أركان النهضة الحديثة^(٢٥).

توفيق الحكيم، لا يعتقد أن التراث القديم قد مات، حتى نطلب إحياءه، بل يعتقد «أن الثقافات والحضارات لا تموت، ولكنها تُهضم في ثقافة أخرى. فالثقافة العربية كالثقافة الإغريقية، قد امتصتها واحتوتها الحضارة الأوروبية القائمة»^(٢٦).

محمد حسين هيكل، يؤيد إحياء التراث العربي، ولكن في ثوب غربي مُعاصر من تفكير هذا العصر، مع ربط الحاضر بالماضي من ناحية الثقافة، والاستفادة من علم الغرب وحضارته، لتكون بيننا وبينه رابطة. ويرى أن يقوم الإحياء على دراسة الكتب وتلخيصها وصوغها في أسلوب حديث^(٢٧).

محمد كرد علي، رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، مع تقديره للتراث، فإنه حذّر من مغبة الاعتماد عليه اعتماداً كلياً، ورأى أنه لا يكفي وحده لمنحنا حياة طيبة^(٢٨).

كذلك فقد طالعنا محمود اللبائدي بمقالته: «العرب والأسلوب الغيبي»^(٢٩)، عارض فيها ما ذهب إليه حسين فوزي وإسماعيل أحمد أدهم، اللذان لم يجدوا في الثقافة الغربية ما يُشجّع على إحيائها لأن أسلوبها غيبي. وذكر أن مناقشات طويلة دارت حول أسلوب العرب الغيبي، على صفحات «المقطّط»، في عامي ١٩٢٦ — ١٩٢٧ م، بين إسماعيل مظهر من جهة وأمين الخولي ومُصطفى الشهابي من جهة أخرى، «أثبتت بعدئذ في كتاب (تاريخ الفكر العربي)، اتفق فيها الأول والأخير على القول بأنّ الأسلوب الغيبي لم يكن طابع العرب وحدهم، بل طابع الأمم أجمع، وأنّ هذا الأثر الغيبي يمتدّ حتى بداية القرن التاسع عشر».

وخرج اللبائدي بنتيجة، هي أنّ الطابع الغيبي قد رسم على جبين كافة الأمم إلى بداية القرن التاسع عشر، ومع ذلك لم يقطع الأوروبيون صلاتهم بثقافتهم القديمة، كما أنّ الثقافة اليونانية القديمة لم تُقدّر حقّ قدرها إلا حين أُخرجت من بين الأنقاض، وكذلك فإنّ الثقافة الإسلامية لم تُدرس دراسة حقيقية بعد، ولم يُكشف عن كل خصائصها، وما زالت جهود المُستشرقين في بدايتها^(٣٠).

وكدليل مادي «على أنّ أسلوب الثقافة العربية الإسلامية أسلوب يقيني أكثر منه غيبي»، فقد عقد اللبائدي بحثاً مطوّلاً عن «الخبرة الفنية في التشريع الإسلامي»، وضح فيه الأهمية العملية التي تجنّبها الحضارة من اقتباس هذه الثقافة^(٣١).

هـ — أبرزت بعض المقالات الأهمية التاريخية والحضارية للتراث الفني العربي والإسلامي، وأثره في الغرب.

كتب معروف الأرناؤوط صاحب «فتى العرب»، مقالة بعنوان: «الإسلام والفنون»^(٣٢)، تحدّث فيها عن ميل الإسلام منذ القديم للفنون، وذكر أنّ الإسلام ليس مسؤولاً اليوم عن إجحام بعض الناس عن الاستعانة بالفنون الحديثة في النهضة المعاصرة، بحجة تنافها مع الأصول الإسلامية^(٣٣).

وقال المُستشرق الفرنسي كولا نجيت، الأستاذ في الجامعة اليسوعية في بيروت، في محاضرته عن «الموسيقا العربية»^(٣٤)، ألّقاها بالفرنسية في نادي الشبيبة الكاثوليكية بحلب،

عربها الموسيقار أحمد الأوبري : « إن الباحث المدقق الذي يقرأ ما خلفه الموسيقيون العرب من آثار ومؤلفات ، لا شك أنه يُبدل نظره ، ويجد في الموسيقى العربية ما يحمله على الاعتقاد بأنها فن قائم بذاته ، كثير الجمال »^(٣٥) . ورأى الأب كولانجيت ضرورة الاستفادة من الأوزان العربية في الموسيقى الإفريقية ، وتنظيم أوركسترا عربية بالآلات العربية^(٣٦) .

أما المُستشرق الانكليزي توماس أرنولد ، فتحدث في مقالته : « الفن الإسلامي وأثره على فن التصوير في أوروبا »^(٣٧) ، التي عربها زكي محمد حسن ، عن مجالات تأثير التراث الفني الإسلامي على الأعمال الإبداعية التي صنعها فنانون الغرب .

وكذلك لم يغفل المُستشرق جاستون فييت ، في مقالته : « الفن الإسلامي »^(٣٨) ، من تعريب زكي محمد حسن أيضاً ، مزايا التراث الفني الإسلامي ، الغني بآثار المدينيات القديمة .

الدكتور يونغ الأمريكي ، وهو أستاذ في جامعة تورنتو بكندا ، قضى سنوات في إيران ، اطلع خلالها على المدينية الإسلامية ، اعترف في مقالته : « أثر الإسلام في مدينية الغرب »^(٣٩) ، بما يُدين به الغرب للثقافة الإسلامية ، والتراث العربي ، الذي وصل إلى أوروبا عن طريق إسبانيا وصقلية وسورية ، في مجال الفلسفة والفنون والعلوم ، وبخاصة في الطب والرياضيات ، وفي حقول الثقافة الأخرى .

ثانياً — حرية الفكر :

ما الحرية الفكرية ؟ وكيف تطورت ؟ وما علاقتها بالأدب والدين والثقافة والفلسفة والعلم والسياسة ؟ وما آثارها ونتائجها ؟ وما مواقف رجال الفكر منها ؟ هذه الأسئلة وجَّدت إجاباتها على صفحات الصحف الحلبية ، وخصوصاً « الحديث » .

١ — تطور الحرية الفكرية : يقول ثابت العزاوي في مقالته : « أي الكتب يجب أن تُقرأ ؟ »^(٤٠) : إن قيمة الرأي تتكيف بحسب العصر والمصر وعقلية الأفراد والجماعات ، وما الذوق والجمال ، وما الخطأ والصواب ، إلا أمور نسبية . كما وأن فلسفة الكون بأجمعها نسبية على مذهب آشتاين . وعلى هذا يرى العزاوي أن اختلاف التفكير سنة طبيعية ، ويستشهد بمبدأ سُفور المرأة الذي اختلفت المواقف منه .

لم يتمكن العلم من تحليل نفسية الإنسان ، « فإن كل ما قرره هو أن الإنسان خاضع لسنة

التنازع للبقاء». وما علينا إلا أن نستثمر هذه السنة لمصلحة النوع وتقدمه.

وتحدث محمود المنجوري في مقالته: «التجديد الفكري، وأثره في تطور المدنيات»^(١١)، عن دور الحرية الفكرية في تفرع العلوم من الفلسفة، وتصنيفها، وإخضاع الأشياء للعقل. واستخلص أن حرية الفكر كانت وحدها العامل القوي الفعال في المدنية دائماً^(١٢).

وحاول نادر الكزبري في مقالته: «قصة الفكر»^(١٣)، أن يضع أمامنا «صورة سريعة عن النزاع الذي يقوم دائماً بين المفكر والسلطات أو النظريات والأهواء السياسية، التي كان وما زال دأبها أن تغلّ المفكر بقيود تمنعه عن القيام بأقل حركة، من عاقبتها رفع النير عنه وكسر القيد».

نظرة سامي الكيالي إلى حرية الفكر، يوضحها تقديمه لمقالة الكزبري السابقة، ولا تخرج عما ورد فيها، إذ يرى الكيالي أن الفكر يمر في هذا العصر بأزمة، حيث يقوى الصراع بين الدكتاتوريات والديمقراطيات، وأن المفكر هو الذي يشعر بهذا الصراع أكثر من غيره، لأنه يرى مثله العليا معرضة للانتكاس، بفعل الضغط السياسي العاطفي الذي تُثيره الأهواء والشهوات ورعونة الحكام، وبذلك يذهب الفكر ضحية هذا الصراع^(١٤).

ويجد الكيالي في مقالته: «يقظة الفكر الحر في البلاد العربية»^(١٥)، تشابهاً بين فجر النهضة العربية، وفجر النهضة الأوروبية، ويعتقد أن اتصال الشرق بالغرب قد أسفر عن يقظة فكرية عربية حرة، أكملت طريق النهضة العربية، قام بها الكتاب الأحرار وحدهم^(١٦).

٢ - الثقافة والأدب والدين وحرية الفكر: يعتقد عبد القادر عياش، من دير الزور، في مقالته: «الثقافة»^(١٧)، أن الحرية الفكرية ضرورة لحياة الثقافة، وأنها «لا تعيش عيشة صحيحة وتنمو وتزدهر، إلا في بيئة وجو من التسامح والحرية طلق، ذلك أن الحرية الفكرية روح كل أدب وفن وعلم، فإذا كان الفكر مقيداً ومضغوطاً عليه، فلا يكون ثمة أدب وفن وعلم صحيح، وإنما يكون أدباً ممسوخاً، يُسبح باسم المستبدين»^(١٨).

طرح «الحديث» سؤالاً حول «حرية الأديب»، أين يلتبسها؟ وما الوسيلة لوصول الأديب العربي إلى ما يتمتع به الأديب في الغرب من حرية كاملة في بسط آرائه؟ أجاب عنه ثلاثة من المفكرين: محمد حسين هيكل، سلامة موسى، إسماعيل مطهر^(١٩).

يعتقد محمد حسين هيكل أن «الجهل والحرية لا يتفقان، وكلما ازداد الإنسان معرفة ازداد علماً بمعنى الحرية، وتفرقاً بينها وبين فوضى الإباحية التي يتصورها الجاهل بعض حقه»، ويرى أن الحرية نسبية تختلف باختلاف العصور والأمم، وأن شأن الأديب معها شأن غيره من الناس، لكن وسيلته للتمتع بها هي المعرفة. ويرى هيكل أيضاً أن العقائد الدينية لا تقف في وجه حرية الأديب، بدليل أن الكتب التي تمنعها الهيئات الدينية أكثر رواجاً من غيرها^(٥٠).

رأى إسماعيل مظهر أن حاجة العالم والفيلسوف والفنان إلى الحرية لا تقل عن حاجة الأديب، وأن ثمة أربعة عوامل تؤثر في حرية الفكر، النظام الحكومي، السلطة اللاهوتية، الضغط الاقتصادي، أو هام العامة. وأن تراجع عامل أو آخر من هذه العوامل، هو الذي يحدد الفروق النسبية بين حرية الفكر في الغرب والشرق، وأقواها تأثيراً العامل الاقتصادي^(٥١).

وهكذا نجد مظهر يُبرز عاملين، لم يكثر هيكل بأهميتهما، هما العامل الاقتصادي والعامل الديني.

وكان مظهر قد ذكر في مقالته: «حرية الفكر، وأثرها في تكوين الحضارة الإنسانية على أساس الدين»^(٥٢)، أن حرية الفكر وجدت في كل العصور، وكانت طابع الأديان فيها، إذ لم تقتصر على استكشاف الأفكار الجديدة في العلم أو الفلسفة أو الآداب، ولكنها في القديم تمتع بها فرد واحد تبعته الجماهير، أما في العصر الحديث فأصبحت طابع الأكثرية من المتعلمين^(٥٣).

ويعتقد سلامة موسى «أن حرية الأديب هي حرية الشعب الذي يعيش بينه ويكتب له»، «ولكي يكون لنا أدب حر، يجب أن ندعو إلى حرية الشعب»، وهذا يعني أن يكون الأديب سياسياً، يناضل من أجل الديمقراطية والتعليم الصحيح الذي يكفل الحريات^(٥٤). وموسى هنا يتفق مع هيكل فيما ذكره عن العلم، ويلج على الجانب السياسي.

وفي سلسلة محاضرات لطله حسين، ألقاها في قاعة يورث التذكارية بالقاهرة، تحت عنوان: «الرأي الحر، نشأته وأثره»^(٥٥)، بمناسبة عودته إلى منصبه عميداً لكلية الآداب، أكد على علاقة الدين بحرية الرأي، وأعلن أن الإسلام الحقيقي جعل حرية الرأي أساساً.

٣ — التجديد وحرية الفكر : اتجه معظم الأدباء إلى الإيمان بحرية الفكر ونصرتها، ومال بعضهم إلى الربط بينها وبين التجديد، وكان هذا الاتجاه حُطّةً لمجلة «الحديث»، أعلنت عنها في كل مناسبة، ومنها ما ذكره سامي الكيالي في «ختام السنة الخامسة»^(٥٦) لمجلته، عن ابتعادها عن أي منزع يُؤثر في خطتها لنصرة الفكر الحر وخدمة الأدب الحي^(٥٧)؛ أو في افتتاحية عامها السابع عن حرها العوان ضد الرجعية عدوة الحرية والتجديد.

ويعتبر سلامة موسى من رواد الفكر الحر والتجديد في العصر الحديث، وقد تجلّى نضال الفكر في سبيل الذود عن خريته، في كتابه: «حرية التفكير وأبطالها في التاريخ»^(٥٨). وذكر موسى في كتابه أن «الجمود هو طبيعة المؤسسات الاجتماعية، بينما التطور هو طبيعة الحياة، فإذا اتسعت الهوة بينهما، عمدت الحياة إلى الخروج والثورة والتحطيم، وهذا هو معنى استشهاد الأنبياء والعلماء والفلاسفة وغيرهم في سبيل آرائهم الجديدة التي ينشرونها على الناس»، إنّه صراع بين الجمود والتطور، والفوز فيه للتطور دائماً.

وكذلك يقرن اسم فرنسيس مراش الشاعر الحلبي، لدى إبراهيم حداد من بيروت، في مقالته: «فرنسيس فتح الله مراش، الشاعر المُجدد»^(٥٩)، بالتجديد وبالنزعات الحرة، فهو أول من نادى في الشرق بمذهب دارون، الذي نادى به بعدئذ شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم^(٦٠).

ومن رواد الفكر الحر أيضاً أمين الريحاني الذي ارتفع صوته منذ زمن يدعو إلى الحرية، وإلى تقديس الفكر، في وقت كانت البلاد فيه تنوء من ثقل الجهالات والعبودية والاستبداد^(٦١).

٤ — ثمة اتجاه ضعيف لا يعترف بحرية الفكر ولا بالتجديد، ويراهما بُدعة لستر ضلالة المُفسدين، ففي مقالة لعبد الحميد الجابري، بعنوان: «حرية الفكر والتجديد»^(٦٢)، ذكر الجابري أن الإنسان لو ترك حراً في فكره، «لتساوى المُحسن بالمُسيء، ولتعذر درء الفساد، وتعتز تشييد مباني الإصلاح، واستفحلت الفوضى، واختل نظام المجتمع»، وأنه لا يوجد عمل سيء في الكون «إلا عن خطأ الفكر، والغلط في معنى الحرية فيه».

ثالثاً — قضايا العلم والدين :

حفّل العصرُ بصراعات عنيفة حول المواضيع التي تمسُّ مسألة التطور، وتتعلّق بمرحلة الانتقال التي كان المجتمع يمرُّ بها آنذ. ولعل من أهم الأمور التي دار حولها الصراع، قضية

العلم ودوره في التقدم الحديث، ومدى انسجامه مع التقاليد الدينية، وقضية الدين وعلاقته بالعلم، وما يتفرع عن ذلك من علاقات ومواضيع، كانت تطبع العصر بطوابعها.

١ - العلم :

أجمعت الصحف الحلبية على الإيمان بأهمية العلم وضرورته، من أجل بناء مجتمع جديد متطور، وأكدت على التحصيل العلمي في المدارس، وعلى زيادة عددها — كما سيمر معنا — رغم اختلافها حول أنواع العلوم التي يحق للمرأة أن تتعلمها — كما رأينا — ولذا سنقتصر الآن على الإشارة إلى بعض الفصول والمقالات العلمية، تمهيداً للبحث في قضايا الدين وعلاقته بالعلم. وقد ظهر معظم هذه الإشارات في مجلة «الحديث».

اختارت «الحديث» فصلاً بعنوان: «وثنية المادة والمثل العليا»^(٦٣)، من كتاب «في منزل الوحي» لمحمد حسين هيكل، وفيه يؤكد حاجة الإنسان في هذا العصر إلى ما هو أبعد من العلم والحياة المادية، فقد كانت النظرة السائدة تنكّر حاجة الإنسان إلى ما وراء مقررات العلم، ولكن أكثر العلماء في هذا العصر عدلوا عن هذا الرأي، وأصبحوا يرون في مقررات الإلهام، مما لم يصل العلم بعد إليه، ما لا غنى للإنسان عنه، لأن الحياة المادية وحدها لا توصل الإنسانية إلى الكمال والتعميم المنشودين، بل هي وثنية أنانية جرّت العالم إلى الحروب، وكانت مصدر خوف وشقاء العالم.

وختم جورج عزيز من القاهرة مقالته: «الاتجاهات الحديثة في الفلسفة»^(٦٤)، بالإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين العلوم والفلسفة^(٦٥).

أما الشاعر إبراهيم ناجي، في مقالته: «هل المدنية تتقدم إلى الأمام؟ أم تعود إلى البربرية؟»^(٦٦)، فكان له رأي في العلم وأهمية دوره في المدنية والتطور، لا في إفناء البشرية وتشويه الطبيعة. واعتقد أن التطور في العقل والعلم، لم يترافق مع التطور والرفق في مجالات الحياة الإنسانية، في العصر الحديث.

وهذا المعنى أكد عليه نهاد هبراي، في مقالته: «العلم والسعادة»^(٦٧)، حين قرّح بين محاسن العلم ومفاسده، ورأى أن العلم يُحقّق السعادة، إذا اقترن بالأخلاق والفضيلة عملياً، لأن «معرفة الفضيلة غير اتباعها». وإذا جعلنا نرى الأشياء بمقاييسها الحقيقية، كما يقول ليو باردي^(٦٨).

ومن الملاحظ أنَّ كل ما كُتِبَ عن العلم وتطوره في العصر الحديث، قد صَبَّ في اتجاه الاعتراف بأهمية العلم في قيام المدنية، وفي تحقيق السعادة للبشرية، وفي التأكيد على أنَّه قد انحرفَ عن هذه المهمة، حين أُسْتُخْدِمَ للدمار والقتل وتعاسة الإنسانية، ولا بُدَّ له لكي يقوم بدوره الصحيح، أن يقرنَ بالأخلاق والفضيلة والنزعات الخيرة.

٢ - الدين:

خلت الصحف الحلبية من أية نزعة طائفية، قد تُؤثِّرُ على علاقات التسامح والإخاء والمودة التي تربطُ الأديان، إلا نادراً^(٧١). ولكن كانت كل من الصحف الدينية الإسلامية والمسيحية تُبشِّرُ بدورها، وتؤكدُ على عظمته وقيمته الروحية ومزاياه الدنيوية. وقد ظَهَرَتْ أحياناً إشارات إلى هذه الأديان في صحف أخرى غير دينية.

أ - أثارَت «الاعتصام» إلى أهمية الدين الإسلامي، وضرورته لسعادة المجتمعات، فقد تَحَدَّثَ عون الله الإخلاصي، في مقالته: «الدين والحياة»^(٧٢)، عن تبدل حال المجتمعات والشُّعُوب بعد الإسلام، نحو السعادة والرفاهية وحفظ الأسرة البشرية وبقائها. وأرسل زكي كرام من برلين، مُتَكَلِّماً على اعتراف الغربيين بعظمة الإسلام، مُهاجِماً - في الوقت نفسه - أدعياء التجديد في الشرق، الذين يُهاجمون الإسلام^(٧٣).

ونوهت «الاعتصام» بخطتها الدينية، في خدمة الإسلام، ونشر محاسن الدين، في عصر انتشر فيه الفساد، وعُبدت المادة، وأُتخذَ العلم وسيلة للدمار، وذريعة للضلال^(٧٤).

— يعتقد إسعاف النشاشيبي، عضوَ الجمع العلمي العربي، في كتابه: «الإسلام الصحيح»، أنَّ «الإسلام في كتابه (القرآن) لا في الأحاديث، ولا في التفسير، ولا في الأساطير، ولا في الأضاليل، ولا في الأباطيل».

لكنَّ المُحامِي طاهر الكيالي يرى غير ذلك، ويردُّ على النشاشيبي^(٧٥)، «بأنَّ الأحكام الشرعية مُستقاة ومُستنبطة من الأدلة الكلية، وهي الكتاب والسنة، والإجماع والقياس». وبتهمه بنبد حديث النبي ﷺ وتقويض الإجماع وهدم القياس^(٧٦).

وينظر محمد ناجي أبو صالح المُدرس في الكلية الشرعية والجامع الأموي بحلب، إلى الإسلام على أنَّه ليس في القلب فقط، بل يراه دين الحياة والعلاقات الإنسانية والاجتماعية أيضاً^(٧٧).

أما محمد الحكيم، فيرى أن «الإسلام وحدة لا تتجزأ»^(٧٦)، بطُقوسه وعباداته، فلا يصح لمُسلم أن يقرَ بركن منه دون آخر، أو يُخالف ما عَلِمَ منه بالضرورة^(٧٧).

— جارب الإسلام البدع، وعبرَ محمد ناجي أبو صالح عن ذلك في مقالته: «البدع»^(٧٨)، مُعتبراً أنها سببُ تزعزع العقيدة في النفوس، «وضعف المُسلمين وانهيار قواهم المادية والمعنوية، وقد تكون سبباً في الخروج على الإسلام»، ودعا أبو صالح لجعل التعليم الإسلامي نقياً، و«لتقرير أصول الإسلام وأحكامه على القرآن والسنة والإجماع».

ورأى عبد الوهاب حومد سلطان، في مقالته: «التصوف في الإسلام»^(٧٩)، أن التصوف هو من تلك البدع الدخيلة على الإسلام، التي ينبغي مُحاربتها، لأنَّ له «نتائج خطيرة في مُعتقديه، منها هذا الاستسلام الشديد الذي يُميت الشخصية»، بينما «الإسلام يأنف أن يكون لأتباعه أنفس ذليلة، لكن حومد فرّق بين جوهر التعاليم الصوفية، وما دخل عليها من البدع»^(٨٠).

— برزت دعوة صريحة إلى تجديد الإسلام لئلا يم العصر ومُتطلبات المُجتمع الحديث، وقارَن بعضهم بين الإسلام والمسيحية. وفي استطلاع قامت به مجلة «الشرق الجديد»، بعنوان: «الشرق والإسلام»^(٨١)، اتفق جورج برناردشو، ومُصطفى عبد الرزاق، وعباس محمود العقاد، وعبد الوهاب عزام، على حاجة الإسلام إلى التجديد على ضوء حاجات العصر العلمية والعقلية، وعلى أن المسيحية ذات صبغة أخلاقية عاطفية عقائدية، وأن الإسلام أقدر في السياسة وفي الخبرات العملية الحياتية، لكنهم اختلفوا على الأسباب، فبرناردشو عزاها إلى أن المسيح (عليه السلام) مات صغير السن، لم تُتاح له الفرصة التي أُتيحت لمحمد ﷺ لاكتساب الخبرة العملية، وعبد الرزاق إلى الظروف التي نزلت فيها كل من الديانتين، والعقاد إلى إعراض المسيح (عليه السلام) عن السياسة مُكرهاً، لأنَّ أُمته كانت مُستعبدة من الرومان، أما عزام فاستشهد بكتاب محمد إقبال: «تجديد الأفكار الدينية في الإسلام»، ليعزوها إلى الصفات الشخصية لكل من محمد ﷺ والمسيح (عليه السلام).

وكان بعض المُعتدلين من رجال الدين قد بدأوا يتحدثون عن وجوب أن يمتد هذا التجديد الذي شَمَلَ نواحي الحياة، إلى الدين أيضاً. وقد كتب الشيخ أمين الخولي المُدرس في كلية الآداب بالجامعة المصرية بحثاً في العدد الثاني من «الرسالة»، بعنوان: «التجديد في

الدين»، أوضح فيه أنَّ «في الدين فكرة واضحة عن التجديد، تُبين ناموساً كونياً، وثُبِّه إلى سنة اجتماعية مُطرَدة لا تتبدل»^(٨٢).

— في سلسلة فُصول بعنوان: «الشُّعور بالدين» لسليم خياطة من بيروت، نشرت «الحديث» بعضها عام ١٩٣٤ م، وبعضها الآخر عام ١٩٣٥ م^(٨٣)، ثم صَدَرَتْ في كتاب، ألَحَّ خياطة على أنَّ النزعة الدينية شيءٌ حادث وطارىء لدى الإنسان، يأتي بعد أنواع المشاعر الطبيعية، والحاجات الاجتماعية^(٨٤)، وينتهي خياطة إلى أنَّ إرادة الحياة أساس أي شعور بالدين، حتى شعور الأنبياء العميق، وأنَّ «البشرية مادية الكيان كيفما كان الحال»^(٨٥).

إنَّ نَشَرَ هذه الفُصول لسليم خياطة المعروف بميوله الماركسية، على مدى عامين في «الحديث»، والجهر بهذه الأفكار اللا دينية، يدلُّ على رُوح الديمقراطية التي تحلَّت بها المجلة، وعلى أنَّ مثل هذه الأفكار بدأت تلقى استجابة من بعض الناس.

ب — اهتمت المجلات والنشرات الدينية المسيحية، بالتعبير عن القيم الاجتماعية الدينية، وبحث المواعظ الأخلاقية، ونشر القصص التهذيبيية، وعرض الأخبار والقضايا المتعلقة بالكنيسة، وتشجيع الإحسانات والتبرعات، وذكر الطُقُوس والقداصات والأخبار الاجتماعية، ولا نكادُ نجد لها اتجاهاً آخر سياسياً أو أدبياً بارزاً. وهذه المجلات هي: «الشهباء»، «الرحمة»، «رسالة العمال»، «اليقظة»، والنشرات الطائفية الأخرى.

لقد دَعَتْ — كما دعت الصُّحف الإسلامية — إلى العودة إلى جوهر الدين وأصوله، وإلى مُقاومة إلحاد الشيوعية، فقد اعتبرَ الكومندور عبد الله كامل، أنَّ المسيحية هي النظام السليم للعالم، وأنَّ «الكثلكة أسس المدنية»^(٨٦) ورأى المُحامي جبرائيل غزال في مقالته: «الأزمة الاجتماعية»^(٨٧)، أنَّ هذا العالم لا يستطيع أن يضع حداً لهذه الأزمة العالمية المُتفاقمة، وأنَّ يُعيد الثقة إلى صُدُور الناس، والأمل إلى قلب العامل، وأنَّ يُبدد ما يتهدد الإنسانية بالأخطار، إلاَّ بالسير حسب دستور الكنيسة.

إنَّ الشيوعية قد حادت عن القوانين التي أوجدتها الطبيعة نفسها، والرأسمالية لا تُدرك معنى التضامن الإنساني الذي تُشيرُ إليه الكنيسة، ولهذا فالدستور الديني وحده هو الصالح في هذا

ودعت «الشهباء» إلى بذل الجُهد «في سبيل وحدة الكنيسة الكاثوليكية، والكنائس المنفصلة». ولأنّها تعتبر الكنيسة الكاثوليكية هي الأصل، فقد حثّ المنشقين عنها للعودة إلى حضن الكنيسة الأم، وانتقدت البروتستانتية لأنّها خرجت على وحدة الكنيسة^(٨٩).

٣- رجال الدين:

عمدت بعضُ الصُحف إلى انتقاد رجال الدين المسلمين والمسيحيين، الذين يستغلون الدين ومركزهم الديني لمصالحهم الشخصية. وقد اشتركت في هذا الانتقاد صُحف دينية وغير دينية، واختلفت في الأشخاص الذين وجهت إليهم سِهَام نقدها، وانبرت صُحف أخرى للدفاع عنهم.

هاجمَ محمد فهمي الحفار، في مقالته: «صوتُ استغاثة»^(٩٠) الشحاذين والمُشعوذين الذين يضعون العمامات، ويدعون أنّهم مشايخ. وهذا الهجوم لم يمنع الحفار من تنزيه رجال الدين الحقيقيين عن النقد، والمُطالبة بتمييزهم عن غيرهم من أرباب العمام^(٩١).

وقد نقلت «على كيفك» عن «ألف باء» الدمشقية، مقالةً بعنوان: «دمشق بنظر الريحاني»^(٩٢)، بقلم عارف الأدلي، فيها هجوم على خطاب أمين الريحاني الذي ألقاه في الأوبرا العباسية بدمشق، وحذّر فيه من المُتعممين، وحثّ الشبيبة والزعماء الوطنيين على مُحاربة أهل الدين. وفي المقالة أيضاً إتهام للريحاني بالعلمانية واللامادية.

ومن الواضح أنّ رجال الدين الذين هاجمهم الريحاني، غير الذين هاجمهم «على كيفك»، فقد هاجم «على كيفك» بعضهم، ودافعت عن الآخرين، أما الريحاني فعمّم هجومه عليهم جميعاً، الأمر الذي أثار حفيظة المجلة.

في عام ١٩٣٤م صدّرت قصة «المكاري والكاهن»، لأمين الريحاني، «تشرُح آراء الريحاني في الدين ورجاله، بأسلوب تهكمي طريف، فيه قسوة ودُعاة»^(٩٣).

ونذكرُ هنا الحملة على رجال الدين، التي شنتها مجلّتا «الكلمة» و«المرسح»، وشاركت فيها صُحف أخرى، بخصوص مُحاولَة رجال الدين السيطرة على مشاريع «الكلمة» الخيرية في حلب. وقد ترافقت الحملة بالدفاع عن الأب بولس قوشاقجي مؤسس هذه المشاريع.

وكان بعضُ الناس قد استنكروا الحملة على الأكليروس، من مُنطلق الحرص على ألاَّ يشمَّتْ المُسلمون واليهود بالمسيحيين. إلاَّ أنَّ «المرسخ» وضَّحت لهؤلاء أنَّ المُسلمين واليهود لا يسكتون عن مُخطيء فيهم.

إنَّ هُجُومَ «المرسخ» على رجال الدين، ليس هُجُوماً شخصياً عاطفياً، بل لنصرة الدين، وإيقاف بعض رجاله عند حدِّهم، لأنَّهم مزجوا الدين بالخزعبلات، لنشيت سيطرتهم على العامة^(٩٨)، فضلاً عن أنَّ «المرسخ» ترى بين أولئك الكهنة، ففة تسيير حسبَ تعاليم السيد المسيح (عليه السلام)، تحترمها وتجلها، فهي «لا تخلط بين الدين نفسه، وبعض رجاله المتأجرين باسمه»^(٩٩).

وقد استغربَ حامد هلال في خطاب ألقاه في النادي الأرثوذكسي تجاهلَ نفر من رجال الدين، الانقلاب في المُعتقدات، والنفسية الجديدة التي أوجدتها الحرب، واستخفافهم بقوة الشعب وصولته^(١٠٠).

وفي الوقت نفسه نجد «المرسخ» تُرحبُ بالنوادي الأدبية على اختلاف نزعاتها، ولا تنكُرُ فائدتها الدينية والتهديبية والأخلاقية للشباب. لكنَّها تستنكرُ سيطرة أدياء الدين عليها، وبذر بذور التفرقة الطائفية بين أفرادها^(١٠١).

أمَّا عبد الله يوركي حلاق، فقد تحدَّثَ في مقالته: «بين الحق والتضليل»^(١٠٢)، عن حال الأدياء مع رجال الدين، فما إنَّ يكشف الأديب قناع التمويه والخزعبلات عن وجه الدين، وينتقد بعض رجاله، حتَّى يسلقوه بالسنتهم، ويتهمُّوه بالكُفر، مع أنَّه لم يتعرض للكنيسة أو لروح الدين بأيِّ سوء^(١٠٣).

وفي مقال آخر، بعنوان: «مقام المال»^(١٠٤)، انتقدَ الحلاق رهطاً آخر من رجال الدين، استهواهم المال، فتناسوا تعاليم السيد المسيح (عليه السلام)، أو نسوها^(١٠٥).

٤ - إصلاح الأوقاف الإسلامية:

كانت المُطالبة بإصلاح أحوال الأوقاف الإسلامية جزءاً من حملة الصحافة على رجال الدين، الذين يقومون بإدارة هذه الأوقاف، ونكادُ لا نجدُ إلاَّ صحفاً قليلة تخلو من انتقاد القائمين عليها، مما يُوحى بأنَّ إدارة الأوقاف كانت سيئة جداً، وأنَّ أخطاءها قد زادت عن

الحد، وقد تركز النقد خصوصاً في الصحف الدينية.

بدأت «على كيفك»، هذه الحملة، وبمناسبة انعقاد مجلس الأوقاف الأعلى في دمشق، طالب محمد فهمي الحفار المندوب السامي «باحترام صك الانتداب الذي يقضي باحترام الشرائع والنصوص الشرعية التي جعلت شروط الواقفين نصاً من نصوص الشرع». ورغب الحفار أن تُسَلَّم الأوقاف لمجلس طائفي إسلامي مُنتخب، يُديرها على الصورة التي تُدير بها الطوائف الأخرى أوقافها. ودعا إلى عدم بيع الأوقاف الذرية، لأنه لن يتقدم لشرائها غير الشركات الأجنبية، وعندئذ سيتشرد المشتقون بها^(١٢٢)، وفي عدد آخر طلب الحفار من المفوض السامي أن ينظر في المخازي السائدة في دائرة الأوقاف بحلب^(١٢٣)، والأعمال التي يقوم بها مجلس الأوقاف الإسلامي^(١٢٤).

وفي مقال بتوقيع مُسلم، بعنوان: «مجلس الأوقاف يقضي على الإسلام، خذلك قومك أيها الدين»^(١٢٥)، نقرأ نقداً صريحاً للقرارات السبعة التي اتخذها مجلس الأوقاف، بتخفيض رواتب طلاب المدارس العلمية، وإلغاء وظيفة كل مُدرس أو واعظ أو مُحدث بعد موته، وإلغاء ميزانية دار الكتب الوقفية، وإلغاء دار الحفاظ (حفظ القرآن)^(١٢٦).

ومن الصحف القليلة التي دافعت عن إدارة الأوقاف آنذ، جريدة «النهضة»، فقد كتب محمد صبحي البصمه جي، في العدد (٨٣٠) مقالاً بعنوان: «كيف يُشوهون الحقائق الناصعة»، وآخر بعنوان: «أولئك أرباب الوظائف الدينية»^(١٢٧)، دافع فيهما عن إدارة الأوقاف، وامتدح القائمين عليها. وقد اتخذت «على كيفك» موقف الصحة جي ذريعة للظعن فيه وفي جريدته، ولتفنيد أقواله^(١٢٨).

وكما رأينا محمد فهمي الحفار، يدعي أن مواقفه من الانتداب، جعلته عرضة للاغتيال، نراه هنا أيضاً يروي تفاصيل مؤامرة دبرتها إدارة الأوقاف لاغتياله^(١٢٩).

ومن المناسب هنا الإشارة إلى قضية ابن غبريط، وهو وزير مراكشي، جاء إلى سورية يجمع تبرعات لدعم جامع شيد آنذ في باريس، فحين مرّ بحلب دعا الوالي نبيه الماريني رجالات حلب وصحافيتها إلى دار البلدية، للاجتماع بالوزير.

خرَجَتْ بعض الصحف بعدئذ، بمقالات عنيفة، هاجمت الوزير، وانتقدت مشروعه.

وبسبب ما كتبه «الميثاق» عن ابن غريبط، صَدَرَ الأمرُ بتعطيلها^(١١١)، وتساءلت «على كيفك»: هل تُوجب الشريعة الإسلامية أن تُعمر الأمة الجائعة ممتلكات وعقارات لأوقاف المساجد في بلاد الأجنبي؟ وادعى محمد فهمي الحفار في افتتاحية بعنوان: «قضية دينية لا علاقة لابن غريبط فيها»، أنه لا يتعرض للوزير، ولكنه يقتصر على الوجهة الدينية، ويحاسب رجال الدين الذين تحمسوا للمشروع^(١١٢).

تابع الحفار بعدئذ في «الجهاد» انتقاد أوضاع الأوقاف، وانصب نقده على منصب الإفتاء، إذ طالب بأن يتم تعيين المفتي عن طريق الانتخاب^(١١٣)، ودعا إلى الموضوع نفسه في افتتاحية: «أنفذوا الشريعة والدين في مقام إفتاء حلب، المفتي يُخطيء في فتوى واحدة ست خطيئات، الدستور العثماني يقضي بعزل مَنْ لم يكن أهلاً للفتوى»^(١١٤).

شارك عبد الرحمن الكيالي، في المطالبة بإصلاح الأوقاف، وذكر في مقالته: «القوى الضائعة» أن الأوقاف الإسلامية لا تضمن للمسلمين إعمار أوقافهم، ولا إصلاح حالهم، ولا سد احتياجاتهم، فهي قوى ضائعة^(١١٥).

وانضمت «الاعتصام» و «الجامعة الإسلامية» و «الأهالي» إلى المطالبين بإنهاء الفساد في دوائر الأوقاف.

نشر عون الله الإخلاصي «كتاباً مفتوحاً إلى مندوب المفوض السامي لدى الأوقاف الإسلامية»^(١١٦)، أتبعه بمقابلاته ومطالبته بوضع حد لما يحدث في الأوقاف من مهازل ومساويء، أضرّت بالمسلمين وأوقافهم معاً^(١١٧).

وكانت «الجامعة الإسلامية» قد تطرقت إلى نقد مقررات مؤتمر الأوقاف الإسلامية، الذي عُقد في دمشق أواخر عام ١٩٣٠ م، في العدد (٢٧)، ونتيجة ذلك أقيمت الدعوى باسم الحق العام على صاحبها محمد علي الكحاح، بتهمة أنه تطرق في جريدته الدينية العلمية الأخلاقية، إلى أمور السياسة التي لا تعنيها. وما كادت تُعلن براءته حتى أصدر تاج الدين الحسني القرار رقم (٢٨٣٩)، في ١٩ / ٣ / ١٩٣١ م، بتعطيلها إدارياً، وفقاً للمادتين (٨، ١٤) من قانون المطبوعات، للحجة نفسها، وكانت فترة تعطيلها محصورة بين العدد (٢٩) في ١ / ٣ / ١٩٣١ م، والعدد (٣٠) ٩ / ٥ / ١٩٣٤ م.

برزت بعض الصحف موقف «الجامعة الإسلامية» آنذا، بأنها كانت تُدافع عن الدين،

وتناولت أهم قضية تتعلق بشؤون الإسلام والمسلمين ، وهي قضية الأوقاف ، فالجلمة لم تكتب أكثر مما تكتبه المجلات الدينية في الطوائف الأخرى^(١٧٧) .

ويعود الفضل الحقيقي في البدء بتنفيذ الإصلاحات المتعلقة بالأوقاف ، إلى حكومة « الكتلة الوطنية » ، فقد جعلت ذلك حطة الوزارة التي شكلتها برئاسة جميل مردم بك^(١٧٨) . وقد أيدت « الحديث » هذه الإصلاحات ، وتمنت أن تتحول أموال الأوقاف لخير الوطن ، كفتح الملاجيء والمستشفيات ، وتعميم التعليم ، ومساعدة الفقراء على إتمام دراساتهم العلمية^(١٧٩) .

٥ - النهضة الحديثة بين الدين والعلمانية :

رأينا أن بعض الكتاب قد ربط بين النهضة الحديثة وأمور كثيرة ، منها الموقف من التراث ، ومن الحداثة ، ومن العلاقة مع الغرب ومخترعاته العلمية . وبهنا هنا موقف النهضة من الدين . وأما في هذا المجال اتجاهان :

واحد يرى النهضة لا تتم ، ما لم ننكر الماضي ، بكل ما فيه من تراث وتقاليد دينية وعادات متوارثة ، وما لم نفصل حياتنا المعاصرة عن تأثير رجال الدين وتدخلهم ، ومحاولتهم الهيمنة على أمورنا المعيشية الدنيوية ، وما لم نفتح على التجارب الغربية . وآخر يدعو إلى بناء النهضة على أساس القيم والمبادئ الدينية ، التي تصلح نظاماً روحياً وعلمياً .

— أما الاتجاه الأول فقد عبّر عنه أمين الريحاني وسلامة موسى وسليم خياطة ، وبعض الكتاب المصريين ، أمثال إسماعيل مظهر وطه حسين وغيرهم ، في مجلة « الحديث » خصوصاً ، وقد مر معنا من قبل موقف هؤلاء من الغرب والتراث والتقاليد والدين في مواضع متفرقة .

وفي حلب نجد ملاح العلمانية واضحة في كتابات بعض الكتاب ، منهم سامي الكيالي وعبد الرحمن الكيالي وصبحي العجيلي . ولعلنا ما نزال نذكر ما جرى من مساجلات صحفية بين العلمانيين على صفحات « الفجر » ، واللا علمانيين على صفحات « على كيفك » ، حول النشاط الثقافي لنادي مأذوني المدرسة الشرقية ، ومنها ما قاله أحمد رضا طلس مدير النادي في الدفاع عن العلمانية ، عند انتهاء الموسم الثقافي للنادي لعام ١٩٢٧ م : « لكل منا أن يدين ويعبد ما يحب من الأديان داخل معبده ، ولكن عندما نخرج منه ، يجب أن نكون علمانيين » .

ألقى طلس باللوم على رجال الدين في الحملات المُنكرة على التعليم الحديث ، وفي الترويج للتعليم القديم ، ودعا أنصار الحديث أن يُنظموا صفوفهم ويوقفوا هؤلاء عند حُدودهم ، ويُحددوا مهمتهم التي تقتصرُ على إقامة الصلوات^(١٣١) .

— وأما الاتجاه الثاني فتوزع إلى ثلاثة مواقف :

أ — رأى بعضهم أنَّ النهضة الحديثة لا تتم بشكلها السليم الذي يُوفرُ السعادة للبشرية ، إلّا بالرجوع إلى تعاليم الإسلام .

محمد الحكيم في مقالته : « فخر الكائنات ورحمة العالم »^(١٣٢) ، دعا الغرب إلى أن ينظر في تعاليم الإسلام ، ورأى أن أنظمة وقوانين الأحزاب والجمعيات التي تبتغي تعميم السلام ، ونشر الوثام بين أفراد الإنسانية ، ما تزال ناقصة مُجحفة ، لأنّها لم تستمد ذلك من جوهر الإسلام ، ولو فعلتْ لوجدت الحل والخلاص^(١٣٣) .

وتعزو « الحديث » قصور الوطنية والمدنية والقومية عن تحقيق الغاية الرشيدة للعرب ، إلى ابتعادهم عن الشريعة الإسلامية . وتُعيدهم « الحديث » إلى مثال من تاريخهم^(١٣٤) .

ب — ورأى بعضهم أنَّ الرقي والتقدم يتان بالتوفيق بين المحافظة على الأصول الدينية ، واقتباس المناسبات لبيئتنا من الثقافات المعاصرة ، مع الفارق في درجة الأخذ من العلوم الدينية ، أو الاعتماد على العلوم الغربية .

محمد الكامل الحمادي التونسي ، استنكر إتحاذ الدين سلماً للاختلافات والأغراض ، ورأى الأجدَر بالعلماء وحملَة الأقلام والمُفكرين ، أن يعملوا للتجدد والرقي الحقيقيين ، « بالدخول في المُعترك الإنساني ، والسير في جانب الأمم الراقية ، في مُخترعاتها وصنائعها »^(١٣٥) .

دعا عبد الحميد الجابري ، في مقالته : « الجُمود في المُعتقد »^(١٣٦) ، إلى الخروج عن الجُمود والتعصب ، لأنَّهما يستران الحقائق ، وخصوصاً في عصر استجلاء العلوم الكونية ، واستخدام الطبيعة ، وتسخير القوى المُودعة للمنافع البشرية ، في عصر سيطر فيه الغرب علينا بمُخترعاته ، التي ما زالت تتطور ، حتّى ارتبطَ بها نظام الحياة والعُمران ، وبات من المُتَعذر علينا أن نشذَّ عن حكيمها . ولكن من الضروري — في رأي الجابري — أن لا نستسلم للغرب استسلاماً أعمى ، وأنْ نعوذَ إلى ديننا السَّميح المرن ، ليرشدنا لمواقع الصواب والزلل .

كان ذلك موقف تاج الدين الحسني من المزج بين الدين والدنيا وعُلومها المُعاصرة النافعة، حين طالبَ رجال الدين أن يتعلموا عُلومَ الدين وعُلومَ الدنيا، ليستطيعوا العيشَ في هذه الحياة، «وأن يُجددوا نظرياتهم، ويُسايروا رُوحَ العصر في كل ما هو نافع ومُفيد»^(١٣٦).

وُثِّيرُ هُنا إلى أنَّ المسيحيين تجاوزوا أمرَ الربط بين الدين وضرورة الأخذ بالمُخترعات الغربية في النهضة المُعاصرة، أمَّا المسلمون، فبعضُهم نتيجة شعوره بالنقص تجاه الغرب المسيحي، رَفَضَ حتَّى الاعتراف بتقدمه، ناهيك عن الأخذ بمُخترعاته، وبعضُهم الآخر تحرَّر من عُقْدة تفوق الغرب، فدعا إلى الأخذ بمُخترعاته، وفي الوقت نفسه دعا إلى التمسك بالأصول الدينية.

جـ - رَفَضَ بعضُهم فصلَ أمور الحياة وشؤون الناس، عن سيطرة الدين وتأثير رجاله، وكان هذا الاتجاه اللا علماني بارزاً في الصُحف الدينية بشكل خاص، وفي بعض الصُحف الأخرى.

الأب فيليب ييلوني تصدَّى في مقالته: «علاقة الدين بالشؤون المدنية»^(١٣٧)، للذين «ينقمون على أرباب الدين لتدخلهم بالشؤون المدنية»، وقال: لا يُمكن تجريد الفرد من مصالحه المُشتركة بين الرُوح والمادة، ولا يستطيع المُجتمع أن يُعنى بمصالح الفرد بمعزل عن تعاضد السُلطتين المدنية والدينية، ولأنَّ أرباب الدين أدري بمصالح الناس وحاجاتهم، فإنَّه يترتبُ عليهم التدخل والسعي لخير الفرد ومصلحة الجماعة.

ويستشهد الأب ييلوني بأخوية «الشُّبان العُمال» في حلب، التي تُصدر مجلة «رسالة العُمال»، فإنَّ رجال الدين بواسطة هذه الأخوية يتدخلون بشؤون العُمال، ويضعون حداً لسيل الكفر الجارف الذي يجتاح الطبقة العاملة، وتُخصّصاً تيار الشيوعية.

ومن الصُحف التي اتجهت اتجاهاً لا علمانياً «على كيفك - الجهاد»، فقد تصدّت لكل الدعوات العلمانية، وهاجمت أصحابها، ومنهم أمين الرِّحاني وسلامة موسى وطه حسين، واتهمتهم وآخرين بالإلحاد^(١٣٨).

ومنها «الجامعة الإسلامية»، فقد ذكَّر عبد القادر سُلطان مُدرس الجامع الأموي، في مقاله: «كيف يجب أن نفهم الإسلام؟»^(١٣٩)، أنَّ «التفريق بين الدين والدنيا، مُناقض تمام لمُناقضة لمبادئ الدين الإسلامي من كل وجه، فإنَّ الإسلام دين غام مُوفق بين مطالب

النفس والجسم توفيقاً لا محيص عنه» (١٣٠).

وبالرغم من أنَّ «الحديث» فتحت صفحاتها لأنصار العلمانية، وكان صاحبها من المؤيدين للثورة العلمانية في تركيا، فقد نشرت فصولاً من بحث البروفسور هوكينغ: «مصير الحضارة الإسلامية»، من تعريب عبد الرحمن الكيالي، على حلقات.

اعتقد هوكينغ أنَّ فصل الدين عن السياسة فصلاً تاماً، هو أشدُّ صعوبة في الإسلام، عما هو في المسيحية، «لأنَّ الإسلام كاليهودية، جهاز اجتماعي ونظام ديني في وقت واحد، والشريعة جزء من حياته»، ففصله عن السياسة — كما جرى في تركيا — «معناه تبديل أساسي في الإسلام» (١٣١).

وأدرك هوكينغ صحة ما ارتآه الإسلام عن علاقة الدين بالدولة، وخطأ تطهير التربية من الدين، أو «اتباع ما يدعيه الغرب، بأن الدين لا علاقة له بالحياة اليومية، ولا بالمؤسسات الاجتماعية والتشريعية» (١٣٢).

٦ — بين العلم والدين :

١ — كان لظهور بعض النظريات العلمية، وتخصصاً نظرية التطور التي جاء بها دارون، أثر في الصراعات التي دارت آنذاك بين أنصار العلم وأنصار الدين، لأنها كانت تمسُّ كثيراً من المعتقدات الدينية وتنقضها. تبنى كثير من المفكرين هذه النظرية، ودافعوا عنها، وهاجمها آخرون، وانتقدوها، وانعكس ذلك الصراع على صفحات الصحف الحلبية.

أ — كانت «السياسة الأسبوعية» المصرية مسرحاً لبعض البحوث التي تناولت النشوء والارتقاء، وساهمت في التعريف بها (١٣٣). ومع أنَّ سلامة موسى كان في طليعة المهتمين بنشرها، إلا أنَّ الفضل في إنشائها — كما يعتقد هو نفسه — يعود إلى مجلتي «المقتطف» و«الهلal»، وشبلي شميل، ثم إسماعيل مظهر وحسن حسين وغيرهم (١٣٤).

بعد أن فسّر سلامة موسى هذه النظرية، في كتابه: «نظرية التطور»، أصدر إسماعيل مظهر كتابه: «ملقى السبيل» (١٣٥)، تحدث فيه عن شبلي شميل وجمال الدين الأفغاني، لما كان للأول من أثر في إذاعة النظرية، وللثاني من أثر في نقضها (١٣٦).

وعندما صدرت مجلة «التاج»، نشر عبد الرحمن الكيالي فيها مقالته: «النشوء والارتقاء»

الاجتماعي ونسبنا إليه»^(١٣٧)، أثارث عليه موجة من الانتقاد والاستنكار، لأنه دافع عن النظرية، واعتبر أن الرقي الاجتماعي المادي والمعنوي قد مسَّ الإعتبارات الدينية، وأن زمن التمسك بهذه الإعتبارات قد انتهى.

ب — مثلما كانت بعض الصُّحف الحلبية مجالاً لنظرية النُشوء والتطور، وأفكار مُؤيديها، كذلك كانت بعض الصُّحف ميداناً للأفكار المُعادية لها.

كانت «على كيفك» من أشد الصُّحف مُعارضةً لها. وقد شنت هُجوماً عنيفاً على من اعتبرتهم من أنصارها، كسامي الكيالي ومجلته «الحديث». وكانت مقالة عبد الرحمن الكيالي: «النُشوء والارتقاء» حجة لإثارة حملة انتقاد كبيرة عليه، قامت بها على مدى أعداد مُتتالية، مُتمة إياه بالإلحاد، وإنكار وعيد القرآن^(١٣٨). واشترك محمد فهمي الحفار في افتتاحية بعنوان: «زعيم أم طبيب أم عالم اجتماعي؟»^(١٣٩)، في الرد عليه أيضاً.

تابعت «على كيفك» حملتها^(١٤٠)، إذ ردَّ عبد الكريم الحيدري في مقالته: «جدال المُلحدين»^(١٤١)، على المُلحدين الذين يطعنون في الدين والقرآن، واتهم أحمد عبد القادر ميسر في مقالته: «سفسطة المُلحدين»^(١٤٢)، إسماعيل مظهر صاحب «العُصور» بالإلحاد، ورأى في مقالة كتبها حسين محمود في «العُصور» بعنوان: «لماذا أنا مُلحد؟»، دعوة إلى مذهب التعطيل الذي يقول: «إن هذا العالم ليس له خالق أصلاً».

اشتركت «الجامعة الإسلامية» في مُعارضة مذهب النُشوء والتطور، وقد تكلم خلدون الكناني في عددتين مُتتاليتين، عن «الدين ونظرية التطور»^(١٤٣)، مُحدثاً عن ظهور هذه النظرية التي كانت «نصرة العلم على الدين، تصرف الناس إلى الدنيا عن الآخرة»، وقد استخدمت العلم آلة لتقويض دعائم الدين.

رأى الكناني أن الصراع الذي دار في القرن التاسع عشر بين العلم والدين، انتهى إلى انتصار العلم^(١٤٤)، لكنه رأى أيضاً عودة العلماء والفلاسفة والأدباء — في عصره — إلى محراب الدين أمراً طبيعياً، لأن العلم ابن الدين وربيته^(١٤٥).

٢ — أما عن علاقة العلم بالدين عموماً، فقد ظهرت آراء مُتعددة ومُختلفة، بعضها إنحاز إلى الدين، وبعضها إنحاز إلى العلم، وبعضها أقر بالحاجة إليهما معاً.

أ — لا تنافر ولا تضاد بين العلم والدين، ومن يقول بالتضاد، إنما يريد هدم الدين بالعلم. ولكن الدين هو المرشد للعلم، رغم أن مفهوميهما مختلفان.

جَنَحَ عون الله الإخلاصي إلى هذا الرأي، في مقالة في قسمين، بعنوان: «العلم والدين موعظة لقوم يعقلون»^(١٤٦). وذهب كامل سليمان الخوري إلى هذا الرأي أيضاً في خطاب القاه في ١٣ / ٥ / ١٩٣٤ م، في بوسطن ماس، إذ ذكر أن لكل من العلم والدين دورة في الحياة، وأن «العلم لا يُنافي الدين، بل يدعمه»^(١٤٧).

وقد انتهى عبد الرحمن الكيالي، في مقالته: «ما أفاده العلم للإنسان، الحياة، العقل، المادة»^(١٤٨)، إلى الاعتقاد بعدم وجود تضاد بين العلم والفن، أو بين العلم والدين، لأن طرق الحقيقة — وإن تعددت — فهي تتجه نحو نقطة واحدة هي الحقيقة.

ب — عَبَّرَ منصور فهمي في مقالته: «بين الإيمان والنكران»^(١٤٩)، عن حاجة الإنسان إلى العلم والإيمان الديني معاً. ومع ما يُسجله فهمي «للعلم الواقعي من أثر مُريح للعقل، حين يسكن إلى حقائقه المتعاقبة»، فإنه يُقرر بأن هذا العلم، لم يشف الناس من الشك والاضطراب، ولم يمنحهم الإيمان والاستقرار والطمأنينة النفسية، وظل عاجزاً عن تقريب الفكر لإدراك الأصول الأولى^(١٥٠).

كذلك عَبَّرَ طاهر الكيالي عن حاجة الحياة المعاصرة إلى علوم الدين وعلوم الدنيا معاً. حين ذَكَرَ في مقالته: «نفثةٌ مصدر، أين الطبيب الحاذق؟»^(١٥١)، أن «الحياة قائمة اليوم على أساس المادة، فعلوم الدين لا بُدَّ لها من علوم الدنيا، كما أن علوم الدنيا ناقصة من الوجهة الحياتية الأخلاقية، إذا لم تُكمل بعلوم الدين»^(١٥٢).

ج — انتقدُ مُحبي الدين مشلي في مقالته: «معرفة الله وعبادة المادة»^(١٥٣)، الحركة المادية المُلحدة التي تغلغت في نفوس الشباب، لمُخالفتها روح الدين وروح الحقائق الثابتة، ولما يترتب عليها من المضار الاجتماعية، لكنه فصلَ هذه الحركة عن العلم الذي ينبع من روح الدين، وميّز بين العلوم المادية الضارة والعلوم الروحية^(١٥٤).

د — وقد عبرتُ مقالة لعبد الحق منصور من طرطوس، بعنوان: «لا تقليد في الإسلام»^(١٥٥)، عن أن الإيمان الديني لا يُبنى على التقليد والإنقياد، بل على التبصر والاستدلال، واليقين والمعرفة في العقيدة الدينية. التي تأتي عن طريق العلم^(١٥٦). وهكذا

أخضع منصور العقيدة الدينية للأساليب العلمية .

هـ — اعتقد بعض الكتاب أن خصومة الدين للعلم بدأت تتناقص ، وأن المستقبل للعلم ، فلا بُد من ورود مناهله ، مع مناهل الدين ، ليتسنى لنا النهوض .

وقد تحدث حامد هلال أستاذ العربية في المدرسة السلطانية ، في مقالته : « بين العلم والدين »^(١٥٧) ، عن الصراع العنيف بين أنصار العلم والفن من جهة ، والمُتَحَجِّرين الذين يحرمون كثيراً من العلوم من جهة أخرى ، مع أن هناك علاقة بين العلوم الدينية والعلوم الرياضية والطبيعية . لكنه يستدرِك بقوله : إن هذا التحريم آخذ بالتضاؤل أمام العلم الصحيح ، ومن علامات ذلك « أن المدارس الدينية بدأت تشعرُ بلزوم قراءة هذه العلوم »^(١٥٨) .

أما محمود المنجوري ، فيتابع في مقالته : « حرية الفكر وأثرها في سير المدنية والعلوم بأوروبا »^(١٥٩) ، أثر الخصومة بين الدين والعلم في العقل الأوروبي ، في ظهور حركة الإصلاح الديني ، وفي مناقشة رجال الدين ، والحد من سلطانهم الباطش^(١٦٠) . ويرى المنجوري أن علينا أيضاً أن « نضع تشريعاً عادلاً يكفل للعقل حرية الحياة والجهاد ، وأن نهض نهضة تتناول عناصر الحياة كلها ، وأن نعيش في جو علمي يُشرق عليه العقل الحر ، فالمستقبل للعقل »^(١٦١) .

و — في مقال بعنوان : « الدين »^(١٦٢) ، رأى توفيق الحكيم الدين قانوناً اجتماعياً « يُنظم الغرائز ، ويحفظ التوازن بين الخير والشر » ، فهو مُتعلق بذات الإنسان وعقله وعلمه . على أن بعض البلاد إذا وجدت في الأخلاق ما يُغنيها عن الأديان ، فإنَّ عنصر الأخلاق في الأديان ليس كل جوهرها ، فثمة وجه آخر ، يتمثل في العقيدة والإيمان بالذات الإلهية ، وهو ما يُقصر كل علم عن الإحاطة به . « وهُنا يبدو عمل الدين ضرورة للبشر » .

ز — العلم أصل الفضائل وطريق الرقي ، أما الدين فستارٌ لإعاقة التطور ، وما غاية الأديان إلا أن تمنع عنا التفكير الحر ، وأن تجعلنا عبيداً لها ، والمسؤولية في احتدام الصراع بين العلم والدين ، تقع على عاتق رجال الدين وحدهم .

في مقال في « الفجر » ، بعنوان : « العلم »^(١٦٣) ، يعتقد الكاتب بهذا الرأي ، ويرى « أن تخصص عنوان العلم بالمسائل الدينية مُجرد عُرف واصطلاح ، والحقيقة أنه عام

وشامل»^(١١٦).

ويصرخ سامي الكيالي، في مقالته: «ثمار المدنية الحديثة»^(١١٧)، في آذان الجامدين من رجال الدين، أن يُزيلوا غشاوة الجهل عن قلوبهم، ويخرجوا للنور^(١١٨).

ويتناول ماجد أبو قوس في مقالته: «المثل الأعلى»^(١١٩)، ما يكتبه الكتّاب عن حاجتنا للثورة الفكرية، وما يقولونه عن علاقة الدين بالعلم، ما بين مهاجم ومُدافع، فيرد أسباب الداء في تحجر الأفكار الذي نشكو منه إلى الأديان^(١٢٠).

أما صُبحي العُجيلي، في مقالته: «بين العلم والدين»^(١٢١)، فيحمل رجال الدين مسؤولية هذه الخصومة، ويتهمهم باستغلال الإسلام للحصول على المنافع والسلطان. ويُذكر بما حَدَّث، حين ثارت ثائرتهم على جريدة «المكشوف»، لما ورد في مقال فيها لنجيب عقيقي عن النبي محمد ﷺ، مع أن صاحب «المكشوف» نشر بياناً ذكر فيه أن تلك العبارات، قد ترجمها العقيقي عن مصادرها الأجنبية، للتدليل على الدرجة المنحطة التي وصل إليها أعداء محمد ﷺ في مُحاربة رسالته.

ويعلن العُجيلي أن «الإثم في حقيقة الأمر ليس إثم «المكشوف»، ولا إثم العلم، وإنما هو إثم هؤلاء الشيوخ الذين لا يتورعون عن الكيد واستغلال الوقعة لمنفعتهم الخاصة». ويُنَبِّه إلى أن عقول الناس في هذا العصر قد تطورت، ويدعو رجال الدين أن يُحرروا عقولهم وضمايرهم، أو يستمروا في حياتهم الدينية، ويتركوا رجال العلم في حياتهم العلمية، لتزول هذه الخصومات.

ح — طه حسين والخصومة بين العلم والدين:

من المُهم أن نتعرف إلى موقف طه حسين من هذه الخصومة، لأن آراءه قد أثارت ردود فعل عنيفة، داخل مصر وخارجها، وعلى صفحات الصحف الحليية.

يذكر إسماعيل أحمد أدهم أن طه حسين حين عُيِّن أستاذاً للأدب العربي في الجامعة المصرية، ألقى على طلابه مُحاضرات عن أساليب البحث والتحقيق في تاريخ الأدب. وفي نيسان عام ١٩٢٦ م، طبعها في كتاب باسم «في الشعر الجاهلي». وقد أثار ظهوره ضجة كبرى بين أدباء مصر وعلمائها. وظهرت في العام نفسه، وفي العام التالي، عشرات الكتب في الرد على كتابه، أهمها: «تحت راية القرآن»، لمُصطفى صادق الرافعي، إمام المدرسة القديمة في الأدب، و«الشهاب الراصد»، للمُحامي محمد لطفي جمعة، و«نقد الشعر الجاهلي»،

محمد فريد وجدي. وقد جَرَّ خُصُومُ طه حسين إلى صفهم رجال السياسة، ورجال الدين مُمثلين بشيوخ الأزهر، واستعدوا عليه الشعب. ولم يجد طه حسين أمام عُنْفِ الحملة، إلا أن ينكّر ما ظَهَرَ في كتابه من شك في الدين الإسلامي.

لم تقف الحملة عند هذا الحد، فالرجعيون والسياسيون من أعداء حزب «الوفد» الذي ينتمي طه حسين إليه، استغلّوها لمعاكسة الحزب، وقامت أزمة وزارية، وحُكِمَ طه حسين بحجة الطعن في دين البلاد الرسمي، فاضطرَّ أن يجمع نُسخ الكتاب. وفي أوائل عام ١٩٢٧ م، برأته المحكمة، وعقب ذلك قَدِمَ استقالته من الجامعة.

في حُزيران عام ١٩٢٧ م، أعاد طباعة كتابه تحت عنوان: «في الأدب الجاهلي»، بعد أن حَذَفَ منه فصلاً، وأثبت مكانه فصلاً آخر، وأضاف إليه عدة فصول^(١٧١).

عُيِّنَ طه حسين عميداً لكلية الآداب حتى عام ١٩٣٢ م، حين قام عبد الحميد سعيد أحد النواب في البرلمان المصري، ورئيس جمعية «الشُّبَّان المُسلمين» بفتح ملف طه حسين من جديد، وأدّى هذا إلى نقله إلى مركز في وزارة المعارف، إلى أن أُعيد إلى الجامعة أواخر عام ١٩٣٤ م، وانتخبَ عميداً لكلية الآداب، ورُشِّحَ لخلافة أحمد لُطفي السيد في إدارة الجامعة^(١٧٢).

لقد بدأ الناسُ يعنون بأمر الخصومة بين العلم والدين، منذ أن ظَهَرَ كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرزاق، ثم كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»، إذ قامت قيامة رجال الدين، وكفروا صاحبيهما، واستعدوا عليهما السلطان السياسي، وبنتيجة ذلك ظَهَرَتْ فُتْنان في الشرق، تَحَدَّثَ عنهما سامي الكيالي، حين عَرَضَ لكتاب «في الأدب الجاهلي»^(١٧٣): فئة تعمل لصون الحرية الفكرية، وفئة تعمل لغل العقول عن التفكير.

وتحدَّثَ طه حسين عن موقفه كطرف في النضال الدائر بين هاتين الفئتين بقوله: إنَّ العلم لا وطن له ولا دين، وهو فوق الاعتبارات الدينية والوطنية، لأنَّه شيء إنساني مُعرض للخطأ والصواب، ونحن نُنزِهُ الدين عن ذلك.

«إنَّ العلمَ في تغير مُستمر وتطور مُتصل، فإذا أولتُ القرآن والتوراة اليوم لثُوقَ بينهما وبين العلم، فأنت مُضطر إلى أن تُؤوِّلَهُما غداً تأويلاً آخر لثُوقَ بينهما وبين العلم حين يتغير»، وأنت في غنى عن هذا الفساد والإفساد، فدع للعلم حركته، وللدين ثباته^(١٧٤).

لقد كان لإسعاف النشاشيبي رأي يُخالف رأي طه حسين هذا^(١٧٤). وفي الوقت نفسه كَتَبَ طه حسين فُصولاً مُتسلسلة في «الحديث»، جعلَ عنوانها: «بين العلم والدين»^(١٧٥)، تدورُ حولَ تقييد الرجعية في مصر لحرية التفكير، مُستغلة نصاً في الدستور، يُقرر أنَّ الدين الرسمي للدولة هو الإسلام.

ذَكَرَ طه حسين أنَّ الخُصومة بين العلم والدين قديمة، وأنَّ السياسة قد تدخلت فيها، فأفسدتها، وانصرفت بها إلى وجه الإثم والإجرام، ولهذا فقد تناول مؤثرات ثلاثة في حياة الأفراد والجماعات هي العلم والسياسة والدين^(١٧٦).

وخلصَ طه حسين إلى «أنَّ هذا النص الذي أثبتَّ في الدستور المصري، قد فَرَّقَ بين المُسلمين المصريين، وأنشأ في مصر قُوَّة سياسية دينية مُنظمة، أو كالمُنظمة، تُؤيد الرجعية، وتجبر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء، وأنشأ في مصر خاصة، وفي الشرق الإسلامي عامة، هذه المسألة التي لم تكن معروفة في الشرق الإسلامي من قَبْل، أثناء هذا العصر الحديث، وهي مسألة الخُصومة الدينية السياسية بين العلم والدين»^(١٧٧).

وطه حسين زاهد في تغيير نص الدستور، أو إلغائه، بشرط أن يفهم على وجهه الصحيح، فحين ينصُ الدستور على أنَّ الإسلام دينُ الدولة، فلائهُ دينُ رئيس الدولة والأسرة المالكية، ودينُ كثرة المصريين، والكثرة البرلمانية. وإنَّ تجاوزَهُ هو ازدراء لشعور الأمة وشخصيتها، واستهتار بالتقاليد الدينية، وهي من أهم المكوّنات لشخصية الأمم.

ولكن يجب أن يمتنع أو يقلَّ تأثيرُ الحكومة فيما يتصلُ بالدين ورجال الدين، وأن تُتركْ أمورُ المعاهد الدينية لخيرة المُسلمين، كما تُتركْ أمورُ المسيحية واليهودية لخيرة المسيحيين واليهود، وأنَّ يَنتخبَ أتباع كل دين مجلسهم الدين الأعلى، الذي يُسيطرُ على كل ما يتصلُ بالدين ورجاله^(١٧٨).

تابعَ طه حسين رصدَ الخُصومة بين العلم والدين، وبين رجال العلم ورجال الدين منذ أقدم الأزمنة حتى وقته، في كتاب جديد بعنوان: «من بعيد»، صدَرَ عام ١٩٣٦ م، تَطَرَّقَ فيه أيضاً إلى ثورة الحديث على القديم^(١٧٩).

رابعاً — قضايا التربية والتعليم :

هل ثمة تطور حقيقي لأُمور التعليم في سورية في عهد الانتداب ؟ وما نوع هذا التطور ، إن كان حاصلًا ؟ هل هو في العمق ؟ أم في الكم ؟ أم فيهما معاً ؟

عبد الحميد المشهور في مقالته : « معارفهم تحيا ، ومعارفنا تُحتضر »^(١٨٠) ، ينفي أي تطور ، ويُقارن بين اهتمام الدولة في أمريكا بشؤون التعليم ، وإهمالنا هذه الأمور المهمة ، ويربط تطور الغرب بذلك الاهتمام ، وتأخرنا وتفشي الجهل عندنا بهذا الإهمال .

لكن لبهجت الشهبندر ، مُفتش معارف حلب رأياً آخر ، يُدّيه من موقع المسؤولية الإدارية الدقيقة ، إذ اعتبر في مقالته : « مدارس المعارف بين الأمس واليوم »^(١٨١) ، أن التطور قد حصلَ كماً وكيفاً ، خلال ربع قرن ، مُتمثلاً في زيادة عدد المعلمين والمُعلمات ، وتحسّن كفاءاتهم ، مما أحدث انقلاباً كلياً في أساليب التعليم والتدريس^(١٨٢) ، وفي الإقبال على التعليم ، لكنّه رأى بعض الأمور ما زالت مُحتاجة إلى إصلاح ، تتعلق بالمباني والأثاث ، وبعض النواحي التربوية ، وهي مُهمة في رأيه^(١٨٣) .

إن هذه النواحي التي تفتقر إلى الحل ، دفعت بعض الكتاب للبحث في خطط لإصلاح أحوال المعارف ، وتطوير التعليم ومناهجه ، وأساليبه التربوية ، من وجهات نظرهم الخاصة ، ودفعت بعض المسؤولين عن المعارف لوضع برامج للتهوض بالتعليم وتطويره ، من وجهة نظر رسمية ، بدءاً بالحاجة إلى إعداد المُتعلّم لمواجهة الحياة ، والتعامل مع المُجتمع ، وإلى الاهتمام بالمُعلم ، وتوفير الأوضاع المُناسبة له ، ليقوم بمُهمته خير قيام .

١ — برزت دعوة مُلحة إلى تحسين أحوال المُعلمين ، باعتبارهم العنصر الأول الذي لا تتم النهضة التعليمية إلّا به .

— وكانت مجلة « حديقة التلميذ » في طليعة الصُحف التي تناولت قضايا المُعلمين ، وقد دعت في وقت مُبكر إلى تشكيل نقابة لهم ، تحفظ حقوقهم ، وتصور كرامتهم ، وتُعنى بالأمور التعليمية والتهديبية ، وإلقاء المُحاضرات المدرسية ، ويكون لها رأي أعلى في برامج التدريس وأصول التعليم ، بما يُوافق أفهام الطلبة وأعمارهم^(١٨٤) .

— وثبّه عبد الرحمن الكيالي إلى « أثر المُعلم في تكوين المُجتمع »^(١٨٥) ، مُعتبراً المدرسة

حلقة بين العائلة من طرف، والمجتمع والدولة من طرف آخر. وبما أن المدرسة ليست واحدة، بالعوامل المؤثرة بها، وطُروفها، وتعدد انتماءات طلابها طبقياً واجتماعياً وطائفيًا، وبمناهجها، وطُرق التربية فيها، فإن للمُعلمين دوراً مُهماً في تنفيذ منهاج مُوحد يضمن الثقافة القومية، والوحدة الوطنية، والتربية الصحية.

وحدد الكيالي خمسة أركان للتعليم، جعل المُعلمين في مُقدمتها، تليهم أهداف التعليم وطرائقه، وكون المدرسة ملعباً للطفل ومسرحاً وعالمًا مُصغراً^(١٨٩).

— وكان على الدولة أن تهتم بأوضاع المُعلمين، وتُشجع الشباب على الانسحاب إلى سلك التعليم. وقد شاركت «الجامعة الإسلامية» بقية الصُحف في الدعوة إلى إنصافهم ليُساهموا بدورهم في النهضة التعليمية^(١٩٠)، فحين صَدَرَ جدولُ التعادل رقم (٢)^(١٩١) المُلحق بنظام المُوظفين العام الجديد رقم (١٣٥) في ٢/٣/١٩٤٥ م، رأَتْ فيه إجحافاً مادياً ومعنوياً لَحَقَّ بالمُعلمين والمُعلّمات، وضمت صوتها إلى هيئات التعليم الابتدائي، التي نشرت بياناً^(١٩٢)، دعت فيه الحكومة إلى إنصافهم^(١٩٣).

إن مُعظم المقالات والخطط التي تناولت تطوير التعليم، جعلت المُعلمين أساساً لأي تطور ونجاح.

٢ — ذهب «الفجر» إلى مُطالبة إدارة المعارف بوضع البرامج لتعليم الفلاح، وذكرت في مقالة، بعنوان: «سقوط الفلاح»^(١٩٤)، أن الجهل سبب رئيسي من أسباب سُقوطه، فإن القُرى لا تلقى اهتمام المعارف الذي تلقاه المُدن، مع أن سُكان الريف يُشكلون ثلاثة أرباع السُكان، ولو حَدَثَ لحصلت الأمة على نتائج مُفيدة، للفلاح وللوطن.

طلبت «الفجر» من إدارة المعارف، تعيين رواتب كافية لمُعلمي الأرياف، وانتداب مَأذُوني المدارس الزراعية مُعلمين للقُرى، فضلاً عن عملهم في التبشير الزراعي الفني، وافتتاح دروس ليلية لتعليم الأميين، عندئذ يقوم الفلاح بانقلاب اجتماعي علمي^(١٩٥).

والحقيقة، أن مُعظم ما كُتِبَ عن التعليم، قد أولى التعليم في الريف جل اهتمامه، وإذا لم يُذكر أحياناً صراحةً، فلائهُ لم يفصل في قضية التعليم بين الأرياف والمُدن.

٣ — مواقف الصحافة من مناهج التدريس، ودور المدرسة في الحياة العامة، وتطور المُجتمع.

أ— إنَّ المدرسة هي مرحلة، نعدُّ فيها الطالب لمرحلة أهم، وهي مرحلة الدُخول في مُعترك الحياة العام، فعلينا أن نُزودَهُ بالخبرات العملية المُناسبة للعصر.

— في مُحاضرة ألقَّتها مي زيادة في الجامعة الأمريكية في القاهرة، بعنوان: «كيف نستأنف ثقافتنا بعد الخُروج من المدرسة؟»^(١٩٣)، شبهت المدارس بدور الفلاحة الأولى، والمُدرس بالفلاح الأول، «فالفكر يظلُّ على صاحبه أن يتعهده طول الحياة بالتغذية»، حتى يُثمر خيراً.

وحيال هذه الحقيقة تنكر مي زيادة الفكرة القائلة: «إنَّ الدراسة تنتهي عند الخُروج من المدرسة، فما المدرسة إلَّا المرحلة الأولى التي نتعرف فيها على شُؤون العالم وشُؤون أنفسنا، والعلاقات الاجتماعية، لكننا لا نستخدم هذه المعرفة، لتوثيق روابطنا مع الآخرين، إلَّا في مدرسة العالم الكبرى.

في الماضي كانت الثقافة هي المدرسة، أمَّا اليوم فقد تغير مقياس الثقافة، وتعددت وسائلها، وهي لن تكون كاملة نسبياً، إلَّا إذا كانت عملية تجريبية مُتنوعة نافعة. فلا نفع في ثقافة نظرية تفصلُ صاحبها عن الناس، ولا نفع في ثقافة مُبكملة أيضاً، إذا كانت أخلاقُ صاحبها سيئة، وسلوكه غير مُرضي.

وترى مي زيادة أنَّ طابع الثقافة اليوم، أن نقف على كل جديد، فنأخذ منه ما يُوافقنا، ونُضيفه إلى ثروتنا القديمة، إذ ليس معنى التجديد نبذ القديم، فإنَّ الذي لا قديم له لا أساس له»^(١٩٤).

— يتفق سامي الكيالي مع مي زيادة في تحديدِها للثقافة المطلوبة في هذا العصر، ففي كلمة ألقاها في حفلة توزيع الشهادات على طلاب الكلية الأمريكية في حلب، بعنوان: «المدرسة والحياة»^(١٩٥)، ذكر: «أنا كُلُّنا تلامذة في مدرسة الحياة، وليس الحُصول على الشهادة هو آخر ما يجب أن تنتهي عنده كُبريات آمالنا، فالدراسة الحقَّة تبدأ حين ينتهي الإنسان من قيود المدرسة»^(١٩٦).

ويُوضح الكيالي في مقالته: «الكفاح العلمي»^(١٩٧)، العناصر التي يقوم عليها الكيان الثقافي، وأقواها هو تعميم التعليم الابتدائي، بالتعاون بين الأفراد والجماعات والحُكومة لفتح المدارس ومحو الأمية. ويتفق الكيالي مع مي زيادة أيضاً، في أنَّ التجديد هو أن تُرافق الأمة بتطور

العصر في مضمار العلم والفن والابتكار، وأن لا تقطع صلتها بميراثها الأدبي^(١٩٨).

— وضمن هذا الإطار، انتقدت «حديقة التلميذ» طرق التدريس المطبقة في سورية، لأنها تسبب فراغاً كبيراً في حياتنا الاجتماعية، فهي طرق عقيمة، تجعل ناشئتنا «لا تفكر من ورائها بغير نيل شهادة، لطرق باب الوظائف، بخلاف الأمم الحية التي لا يفكر أبنائها بعد خروجهم من المعاهد العلمية، إلا بحياة استقلالية» ناجحة^(١٩٩).

— لقد أراد محمد يحيى الهاشمي في مقالته: «مستقبل الشباب»^(٢٠٠) من هذه المناهج أن تُعلم الشاب نفسه، وتُرشده لمستقبله، وأن تُتيح له التعامل مع الحياة العملية، واختيار ما يُلائمه، ويتفق مع ميوله، وأن تُوجهه نحو المجال الاقتصادي، وتُشجعه على الأعمال الموافقة لحالة البلاد الاقتصادية، لا أن تكون غايتها تخريج موظفين فحسب^(٢٠١).

— هذا التوجه المهني الاقتصادي في مناهج التعليم، برز أيضاً عند شبلي الملاط في مقالته: «عذراء بانياس»^(٢٠٢)، فمع أننا لم نعد نشكو من الجهل، ولا من قلة حملة الشهادات، فإن الملاط يؤد لو انصرف المشتغلون بصناعة الأدب والعلوم العالية إلى الصناعة والزراعة، اللتين افتقدتا الأيدي العاملة الوطنية^(٢٠٣).

ولم يخرج ياسر الأدهمي، من الجامعة العلمية بدمشق، في مقالته: «العلم الصحيح وحاجتنا إليه»^(٢٠٤)، عما ذكر فيما سبق، عن تقصير مناهج التدريس وطرق التعليم عن تلبية الاحتياجات الأساسية للمجتمع المعاصر، فهي مُنصرفة إلى حشو أذهان التلاميذ بالمواد الكثيرة المتنافرة، دون أن تخلق لهم ملكة الفهم، حتى اعتقد الطلاب أن الشهادة هي آخر المطاف، وهي الغاية الكبرى، فلم يُراجعوا الماضي، ولم يستزيدوا من معلومات الحاضر الحديثة.

ب — علينا أن نُزود الطالب بالعلوم العملية النافعة، مع مراعاة التخصص في هذه العلوم، والمُحافظة على الأخلاق الإسلامية والثقافة الدينية.

— فقد أبرز عون الله الإخلاصي في مقالته: «نحن بحاجة إلى علم نافع»^(٢٠٥) الحاجة إلى علوم مادية عملية تحتّم علومنا النظرية بالتطبيق والعمل، وتُفيد في عمران البلاد ورفع مُستواها، وتُوهل الرجل ليكون زارعاً أو صانعاً أو مهندساً أو ميكانيكياً، وتُكسبه ملكة التفنن في الصنائع المهمة والفنون الجميلة، وتبيئه للتجارة وعلومها العالية، لاستعادة موقع سورية

التجاري القديم ، مع المحافظة على الثقافة والأخلاق الإسلامية الخاصة^(٢٣٦).

— أما عبد الحميد الجابري ، فيدعو في مقالته : « علومنا ومعارفنا »^(٢٣٧) ، إلى فك الجُمود عن الترتيبات والبرامج العقيمة في المدارس والمعاهد العلمية ، وإلى التخصص في التعليم ، بحيث تُصاغ البرامج الكفيلة بتدريس المواد التي يستفيد منها المتعلمون ، وترك العلوم والفنون التي لا غاية من تعلمها سوى الحصول على الوظيفة أو الشهادة ، ولا يُلاحظ فيها التخصص والمتابعة .

وفي مقالته : « معارفنا ومعاهدنا العلمية »^(٢٣٨) ، يُكرر دعوته إلى التخصص في مدارس الذُكور ومدارس البنات ، ويعتبر أن المنهج الأمثل للتعليم يجب أن يُراعى « أن الإقلال من العلوم مع الإلتقان ، خير من الإكثار منها على طريق الإلمام »^(٢٣٩).

ويعودُ الجابري إلى الموضوع نفسه ، حين يضعُ في مقالته : « نهضتنا »^(٢٤٠) ركبتين للنهضة المعاصرة .

الأول يتعلقُ بإصلاح طريقة التعليم ، بتقديم الأهم المناسب لاحتياجاتنا ، وبالتخصص بالتعليم منذ البداية ، لأن الأسلوب المتبع في أوروبا لا يُوافقنا ، ويجبُ إلغاؤه عندنا . وأن نجعلَ اهتمامنا بالصناعات والتمرين العملي في المدارس ومجالات التعليم ، سابقاً على اهتمامنا بالآداب ، أو أي فن من سائر الفنون .

والثاني يتعلقُ بإصلاح طريقة المُعاملة^(٢٤١).

— وكان نجيب باقي قد حدّدَ في مقالته : « نظرات في إصلاح المعارف »^(٢٤٢) ، ثلاثة أهداف من إنشاء المدارس :

الأول : تهيئة البرامج والأساتذة والكتب الكفيلة بتربية الطلاب تربية عربية — دينية — أخلاقية ، تتوافق مع الديانات الثلاث .

الثاني : تنفيذ الطلاب بالثقافة الدينية ، ثم توجيههم نحو العلوم العملية ، والإكثار من الأبحاث الزراعية والصناعية ، لإخراج اختصاصيين وشبان يعرفون الحياة معرفة عملية بعيدة عن الخيال والنظريات .

الثالث : توحيد الثقافة والتعليم في كل المدارس .

ومن خلال ما سبق لا بُدَّ سنرى أنَّ لخطط تطوير التعليم جانباً دينياً — أخلاقياً، وجانباً حياتياً — عملياً، وجانباً مستقبلياً، يشملُ العلوم والصناعة والزراعة والاقتصاد، ودعوة مُلحة إلى التخصص فيها، ليكون التطور عميقاً، مع المُطالبة بتوحيد التعليم.

٤ — مواقف الصحافة من أساليب التربية المُتبعة في المدارس :

أ — تطور الأساليب التربوية :

— يضعنا سامي الكيالي قبالة « المنهج الجديد في بواعث التعليم »^(١٣)، وهو يُناقض الأسلوب القديم القائم على الترغيب والتوبيخ، في حفز التلاميذ على الدراسة، وترغيبهم بالعلوم تمام المناقضة، فالفكرة الأساسية فيه « أن يكونَ الدرسُ مصدرَ اللذة والفرح ». ويأسف الكيالي لأنَّه لم يجد أثراً لهذا المنهج في مدارسنا، ويطلبُ من المعارف أن تُعيروهُ اهتمامها^(١٤).

جاءت دعوة الكيالي إلى خلق أساليب تربوية جديدة، على أساس تطور هذا العصر الناثري على التعاليم والأوضاع القديمة، مُهمتها تربية الفهم لدى الإنسان ليتمكن من المعرفة والاستنتاج بطرق العقل، وبذا تتكونُ شخصيته، ويصبحُ أداة حياة في خدمة المجتمع.

ولاحظ الكيالي أنَّ كثيراً من المعلمين يجعلون أفكارهم نظريات ثابتة يطغون بها على أفهام تلاميذهم، فيجعلون تفكيرهم آلياً، يطبعهُ الخوف والجُمود والتردد. واتفق مع ما دعا إليه وليم كليباتريك أستاذ فلسفة التربية في جامعة كولومبيا، في كتابه: « التربية لأجل حضارة مُتبذلة »، حينَ طلبَ من رجال التربية أن يطوروا نظرياتهم حسبَ ما تُؤكد التجارب صحته، وأن لا يخضعوا للتعاليم العمياء^(١٥).

— أمَّا إبراهيم ناجي، فقد أسعده أن يرى أساليب التربية، بدأت تقوُّم على تنمية إحساسات الأطفال، وتعليمهم بواسطة المراثيات، وتربية خيالهم، وتشجيعهم على الخلق والاختراع، لكنَّه أسفَ لأنَّهم يكرهون على تجرُّع نوع واحد من الثقافة، رغم اختلاف مواهبهم، ورأى أنَّ طريقة (دالتون) التي تقوُّم على حُرِّية التلميذ في اختيار نوع دراسته، وتشجيعه على التجربة والبحث والتعلم بنفسه، بإشراف المعلم، طريقة مُناسبة^(١٦).

— كذلك ذكرَ خليل طوطح في بحث له نُشرَ في « الهلال »، بعنوان: « التربية

الجديدة»^(٢٢٧)، أن أساليب التربية القديمة لم تعد تصلح الآن، وأن المجتمعات الحديثة قد أخذت بمذهب جديد، يرمي إلى تعليم كل الطبقات، وعنتق التلميذ من كل أنواع العبودية لوالديه ولنفسه ولمعلمه ولبرنامج، وجعله يُقرر بنفسه مادة الدراسة وأوقاتها وبرنامجها.

— وذكرت «الفجر» في افتتاحية، بعنوان: «كلمتنا»^(٢٢٨)، أن المعلم «قد تتوفر فيه مادة العلم، ومع ذلك لا يكاد يُوفى في مهمته التعليمية»، لأن نظريات التربية والتعليم القديمة، لا تكفل النجاح المطلوب، ولا بُدَّ من استقراء طرق واختيار تجارب علمية، للخروج على النظم البالية»^(٢٢٩).

ب — آراء في التربية:

— تحدث الشيني أستاذ الفرنسية في تجهيز حماة، وخريج دار المعلمين بباريس، في مقالته: «هدف التعليم الابتدائي»^(٢٣٠)، عن نظريتين تتشاطران آراء علماء التربية:

١ — نظرية التعليم الإكالي: وترمي إلى تزويد الطفل بالمعلومات الواسعة، وتوسيع مواهبه وقواه العقلية، وحمله على حُب كل ما هو نبيل.

٢ — نظرية التعليم النفعي: وتهدف إلى تعويد الطفل على الاندماج في الحياة العملية، تسهيلاً لحياته المستقبلية.

رأى الشيني أن الطريقة المثلى هي بين النظريتين، ومن هنا وجب الانصراف في التعليم إلى تهئية الطفل ليكون عاملاً ومواطناً ورجلاً حراً، «وعلى المعلم أن يمنح إلى إعطاء تلاميذه — بأن واحد — تربية نفعية ونزيهة، مادية وأدبية، وأن يحفظ التوازن بين احتياجاتهم وطموحهم»، كما تذكرُ التعاليم الوزارية الفرنسية.

— يعتقد عبد الرحمن الكيالي، في مقالته: «ما هي علائم المُتربي؟»^(٢٣١)، أن النجاح لا يتحقق بالتعليم وحده، بل يتوقف على أساس آخر هو التربية، والتربية احتياج ضروري للحياة، فالحياة لا تدوم بدون تجدد، والتجدد لا يكون إلا بالتربية.

أما دلائل المُتربي في رأي الكيالي، فهي خمس، ذكرها ايليوت رئيس جامعة هارفارد:

١ — قدرته على التعبير بلغة فصيحة عن فكره.

٢ — الموافقة بين أعماله وأفكاره.

٣ — سعيه إلى مثل أعلى في حياته .

٤ — توسيع دائرة علمه مع الزمن .

٥ — نجاحه في أعماله ، وتوفيقه في المحيط الذي يعيش فيه .

وأما « غاية التربية »^(٢٢٢) ، فحددها برتراند رسل بمقصدتين :

١ — عليم مُقرر ، فائدته مُسلم بها عملياً ونظرياً .

٢ — أساليب فكرية ، تُمكن الناس من المعرفة والاستنتاج بطريق العقل .

ج — مجالات التربية :

تعددت الجوانب التربوية التي تناولتها الصحافة في حلب ، وزوّجت مواضيع التربية الأخلاقية في مُقدمتها ، ثم جاءت التربية المدنية والنفسية والقومية والكشفية والرياضية .

— أبرزت بعضُ المقالات أسبقية التربية على العلم ، وخصوصاً التربية الأخلاقية ؛ فقد حدّد محمود الناشد مُدير التطبيقات في مدرسة التجهيز ، في مقالته : « بين العلم والتربية »^(٢٢٣) أسسَ النجاح ، في طُرق التربية التي تجمعُ العلم إلى التربية الأخلاقية . وما لبث أن قدّم التربية ، حين جعل « الظفر في الحياة يتوقّف على التربية أولاً ، وعلى العلم ثانياً ، وعلى أن التربية الصحيحة لا تكون كاملة إلا بالاطلاع والوقوف على كثير من العلوم والفنون »^(٢٢٤) ، وذكر أن أهم أنواع التربية الأخلاقية هي تربية الإرادة ، وطلب من القائمين بأمر التربية أن يجعلوا الهدف الأساسي في التعليم تنمية الملكات الفاضلة ، وذلك بوسيلتين : أصول الإدارة ، وأصول التدريس^(٢٢٥) .

إنّ ما ذهب إليه الناشد من تقديم التربية الأخلاقية على العلم ، تحدّث عنه علي زكي باشا العراقي ، وزير المعارف المصرية ، حين ذكر « أن العلة الحقيقية في عطلة المُتعلّمين ، ليست في نقص برامج التعليم ونظمه ، بل هي في أخلاقهم وصفاتهم ، التي يجب توفرها لنجاحهم في الحياة العملية ، وأخصها الإقدام والثقة بالنفس والاعتماد عليها »^(٢٢٦) .

— أكثرت بعضُ الصُحف ، وخصوصاً الدينية ، على المهمة الأخلاقية للمدرسة ، وعلى أهمية التربية الدينية الأخلاقية فيها . وما أن ربيع « الفجر » رُصد لتأسيس مدرسة أهلية في حلب ، فإنّ اهتمامها قد انصبّ منذُ عدها الأول على الوظيفة التربوية لمعاهد العلم ، وعلى دورها كعامل أساس لنهوض المُجتمع ، بما تُقدمه من نمو للفكر ، وتثقيف للعقل ، وتهذيب

للأخلاق، وهو ما اهتم به الغرب وأسفر عن نجاحه. ويرتبط إصلاح المدرسة وتهذيبها، بالمعلم، وذهن التلميذ وفكره، وموضوع العلم، وأصول التعليم^(٢٢٧).

ويتحدث عارف الرفاعي أستاذ التربية والتعليم في مدرستي التجهيز والمعلمين، في مقالته: «بين التربية والقضاء»^(٢٢٨)، عن دور التربية الأخلاقية في استئصال شائفة الرذيلة، وتكوين العادات الصالحة، التي تنجم عنها الأخلاق الفاضلة، وفي توطيد العدل والأمن ومنع الجريمة، وهو أمر لا تستطيع أن تقوم به القوانين والأحكام، مهما كانت زاجرة.

ويجد حسين رجب باشا في مقالته: «تأثير الأدب في التربية»^(٢٢٩)، أن للأدب دوراً في التربية الأخلاقية والتهذيب. فالأدب يهذب النفس بالجمال عن طريق النفس والشعور، وعلم الأخلاق يهذب النفس بالدرس عن طريق العقل، و«الأدب أيضاً هو الفن الذي يعمل على إحياء المثل الأعلى للنفس عن طريق الجمال والتأمل، وبألطف الطرق وأسهلها».

إن مبادئ التربية التي أقرتها «الفجر» و«الجامعة الإسلامية» و«الاعتصام»، قريبة من تلك الأسس التي وضعتها «الشهباء»، و«الرحمة» والنشرات الطائفية المسيحية، لتربية النشء تربية أخلاقية عملية علمية، مع الاختلاف في التوجه الديني لكل منها.

وقد كتب استنسلان ثابت، أحد أساتذة معهد الأخوة المريميين بحلب، عن «التربية»^(٢٣٠)، جاعلاً لها غاية أخلاقية واحدة، مع تفرعها إلى تربية جسمية وعلمية ودينية وأدبية^(٢٣١).

وأكد ثابت هذا الرأي في مقالة أخرى بعنوان: «التربية الأدبية تهذيب القلب وترويض الأخلاق»^(٢٣٢).

وتحدث أغناطيوس سعد عن «الألعاب الرياضية وما تستلزمه من فضائل وأخلاق»^(٢٣٣)، جاعلاً للرياضة — فضلاً عن فوائدها الصحية — غايات أخرى، منها المحافظة على آداب الناشئة، وتربيتها على محاسن الأخلاق، وأجمل الصفات، وأفضل العادات.

— نبه نسيم يزبك في مقالته: «التثقيف المدني»^(٢٣٤)، إلى «أن إقرار التثقيف المدني في مناهج التدريس هو ضرورة محتومة، لا سيما في أوضاع كأوضاعنا»، «تزايد على نسبة ما يكون في الشعب من تعصب وتفرقة وأحزاب».

وذكر أن «العلوم والثقافات والمهن والصناعات لا تكفي وحدها لتحقيق الغاية التي نصبوا إليها، إن لم يتبوأ التثقيف المدني عندنا المكان الذي يعدل أهميته».

ورأى أن «للتثقيف المدني غايتين مُتحدتين بنتيجة واحدة، تنحصرُ بتعريف الوطن على أكمل وجه وبأوضاعه وتقاليده، وتوجيهها إلى الجيل الناشئ، فلا بد من تعريف الدولة بدستورها وتنظيماتها، ومن توضيح الأمور التي ينتظرها الوطن من كل مواطن»^(٢٣٥).

— عاجلت عصمة أكاك المٌدرس مُديرة حضانة المدرسة الخيرية الإسلامية بمحمص، النواحي النفسية في «تربية الطفل»^(٢٣٦)، من خلال ثلاثة بُحوث هي الذكاء والاهتمام والانتباه.

١ — يختلف مقدار الذكاء باختلاف الأشخاص، وعليه تتوقف درجة استفادة التلاميذ من المدارس. وعلى المُعلم أن يعرف مقدارَ الذكاء عند كل طالب، ليستطيع توجيهه إلى العلم، فيقسم الطلاب إلى فرق، يجتمع في كل منها المُتقاربون في درجة الذكاء، وتُطبق عليها طريقة التدريس الصالحة لها.

٢ — الاهتمام وسيلة لا غاية، وعلى المُربي أن يُكوّن في نفوس الأطفال ميولاً كثيرة غير مُباشرة، وعلى أساس هذه الميول والحاجات النفسية يجب أن نبني طرقَ التدريس والبرامج التربوية.

٣ — على المُعلم عدم إرغام الطفل على الانتباه إلى الأمور غير المحسوسة طويلاً، وأن ينتبه في أساليب التربية إلى نشأته العقلية. ولكن ثمة عوائق تحول دون اجتذاب انتباه التلاميذ، منها ما يرجع إلى المدرسة. ومنها ما يتعلق بالمُعلم، ومنها ما يعود إلى التلميذ.

إزاء هذه العوامل ترى المُدرس ضرورة تعاون المدرسة والمُعلم والبيت، على إزالة هذه العوائق، لتتم تربية الطفل تربية قوية صحيحة عالية.

— دعا قسطنطين زريق إلى «التربية القومية»^(٢٣٧)، على اعتبار أنها أبلغ المسائل أثراً، وأعمقها خطراً في هذه المرحلة، تُوحّد نزعات الأمة وتقويها وتحفظ استقلالها.

١ — معنى التربية القومية: هي «ذلك التهذيب الذي يكتسبه السواد الأعظم من أهل البلاد، وينتج عنه شعور الفرد منهم بأنه عضو حي من جسم الأمة، فيدفعه هذا الشعور نفسه

إلى القيام بواجبه نحو أمته على الوجه الأكمل»، إنها «تقومُ للأمة مقام التربية المدرسية للأفراد»، وقد انصرفت الحكومات إلى معالجتها، تأكيداً لأهميتها.

٢ — شروطها: «أن تكون مُستمدة من فلسفة قومية، وأن تكون هي ونظريتها الفلسفية مُستمدتين من الحياة الواقعية».

٣ — وسائلها: المدرسة الابتدائية، ثم الثانوية، وأخيراً التعليم الجامعي. وقد ازدادت فعالية المدرسة في العصر الحديث، والمسؤولية الكبرى تقع على المعلمين، بل على السلطة التي تختارهم، في بث التربية القومية، في سن المدرسة.

وهي تمتد على الحياة بكاملها، وهنا تأتي الصحافة في مقدمة المنظمات التربوية بعد سن الدراسة، التي تُساهم في اكتمال بناء التربية القومية، حين تتوفر الأسباب الثقافية والمادية لها، كما تُعتبر الأحزاب السياسية من الوسائل الفعالة للتربية القومية، وكذلك يبرز دور الجمعيات القومية في إحياء قوى الأمة كلها من سياسية واقتصادية واجتماعية وأدبية. ولكن هذه المؤسسات مطبوعة بالطابع الطائفي^(٢٣٨).

— كانت مرحلة ما بين الحربين مرحلة الاهتمام بالشباب، والإيمان بدورهم في بناء المجتمعات، وفي التطور الذي أصاب جوانب الحياة المختلفة، وقد عرضت الصحف الحلية لهذا الأمر في مجالات كثيرة، وأبرزت أهمية الشباب ومنظماتهم، في داخل البلاد وخارجها.

وانفردت «الشهباء» بتأييدها للفاشية الإيطالية، كنظام متكامل، يلعب الشباب وتشكيلاتهم فيه دوراً رئيسياً. وأشارت صحف أخرى إلى إسهام الشباب في بناء إيطاليا الحديثة، دون أن تتورط في تأييد النظام الفاشي فيها، فـ«الحديث» مثلاً أكدت أن العناصر الشابة، هي التي حملت أعباء التجديد في تركيا وإيطاليا ومصر ودول أخرى، وانطلاقاً من ذلك كانت دعوة «الحديث» إلى التربية الكشفية، وإلى إنشاء جمعيات الكشفية في سورية، لبناء الشباب السوري بناءً رياضياً حياتياً أخلاقياً، وليس لتكوين ميليشيات سياسية أو عسكرية. وإذا كان قسطنطين زريق قد جعل الفرق الكشفية وسيلة من الوسائل الكثيرة التي تقوم بتربية النشء تربية قومية، فإن الصحافة قد جعلت التربية الكشفية نوعاً قائماً بذاته.

في مُحاضرة لسامي الكيالي في افتتاح دار «الكشاف المُسلم» في بيروت، في ٢٢/١/١٩٣٣ م^(٢٣٩)، ذَكَرَ أَنَّ الكشافة مظهر قومي من مظاهر التجديد، ووسيلة لتنمية القوى الفكرية، لدى الشاب، تُساعده على الإبداع، وتعزيز كيان الأمة.

وأشارَ إلى أَنَّ «الكشاف المُسلم» أول من بذَرَ بُذور الكشافية في بلاد الشام، حين زارَ سُورية صيف عام ١٩٢٧ م^(٢٤٠).

إنَّ الكيالي نفسه مُعاصر لُنُشوء الحركة الكشافية في سُورية، وقيام رائدها عبد القادر الشوا، بإنشاء مجلة «الكشاف العربي» في حلب في عام ١٩٢٤ م، وهي تدعو إلى تربية الجيل تربية كشافية، وربما كانت أول مجلة كُشفية عربية، ومُعاصر أيضاً لإنشاء مجلة كُشفية أُخرى في حلب فيما بعد، بإشراف علي الدندشي، صبَتْ موضوعاتها بمُجملها في إطار الدعوة إلى التربية الكشافية.

٥ - خطط عامة لتطوير التعليم:

كانت السُلطات الرسمية تستجيبُ أحياناً للدعوات المُلحة التي تصدرُ عن أهل الرأي والخبرة، فتخرجُ بمشاريع تتوخى فيها تطوير التعليم، وجعله يتناسبُ مع مُتطلبات العصر وحاجات المُجتمع المُتحول.

أ— استجابت وزارة المعارف، لما صَدَرَ من دعوات إلى توحيد التعليم، فأصدرت «نظام البكالوريا» الجديد، الذي ينصُ على وحدة التعليم في سُورية، حتى يُربى أبناء القطر الواحد تربيةً واحدة، وينشأوا على مبادئ مُتشابهة وأخلاق مُتائلة.

أبدت الصُحف ارتياحها لهذا النظام، وطالبت بوضعه موضع التطبيق والعمل، لأنَّ مُعظم المدارس الحالية تُشكّل «بيئات خطيرة على وحدة البلاد، وعلى الثقافة العربية التي يعملُ المُفكرون في أقطار العرب على بعثها وخلقها خلقاً جديداً، لتكونَ قُربى من مرامي الثقافة الغربية التي تُطبعُ الشرق والغرب معاً بمظاهرها»^(٢٤١).

ويبدو أنَّ توحيد برامج التربية والتعليم لم يُصبحَ أمراً واقعاً، بدليل أنَّ المُطالبة بالتوحيد استمرت بعدئذ.

ب— وفي مطلع العهد الدستوري الذي تلا مُعاهدة عام ١٩٣٦ م، وشكّلت فيه «الكتلة

الوطنية» الوزارة، رَسَمَ عبد الرحمن الكيالي وزير المعارف، للجنة تعديل البرامج، في اجتماعها الأول، الأهداف العليا التي يجب أن تستهدفها في هذا العهد^(٢٢٢).

وقد أكَّد الكيالي على النقاط التالية :

— إن المواد العلمية ليست هي الغاية، وليست لها أهمية أسلوب التعليم، وروح المعلم، والمبادئ التي يفرسها في فكر التلميذ.

— حين نسوق مواد التعليم إلى التلميذ يجب مراعاة سنه ودرجة التطور والوراثة والمُحيط والعادات والاستعدادات وماهية المواد وكميتها وزمن إعطائها.

— يجب الاهتمام بإثماء ملكات الطفل الذهنية كلها، وحفظ التوازن بينها.

— يجب أن يُبنى التدريس على الأمثلة والأشياء المحسوسة، وأن نسلك في ذلك طريق الاستقراء.

— يجب مراعاة الأهداف الحقيقية المُتوخاة من تعليم اللغة والرياضيات والتاريخ والجغرافيا والطبيعات وغيرها.

— أساسُ التعليم هو الناجية الخلقية المُستندة إلى الحقائق النفسية. ويجب على المُربي أن يعرف هذه الحقائق، ليتمكن من مُعالجة النواحي الخلقية.

— يجب منح الطفل الحرية لمعرفة ضوابطه النفسية، ويجب أن نُوحى إليه بأهمية الدين.

— يجب أن تتعاون الأسرة والمدرسة والمُحيط على غرس الروح الدينية في التلاميذ.

— القصاص ليس الدواء الناجع لمُعالجة أخلاق التلميذ.

— على المُعلمين ألا ينقلوا إلى التلاميذ ما يعتقدونه من المسائل السياسية.

وأخيراً، حدد الكيالي الأهداف القومية في برامج التعليم، وكرراً ما ذكره من قبل عن «علامم المُتربي» وذكر أن سُورية مُضطرة «إلى الأخذ بنظام المركزية، لكثرة تشعب النزعات، وتعدد الطوائف»، وهو نظام فرنسي، أخذت به مصر أيضاً، لملاءمته لحالتها الاجتماعية.

تناولت خطة الكيالي النواحي النفسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية والقومية في التعليم، ومُعظم ما جاء في خطته كوزير للمعارف، سبق أن كرره في مقالاته السابقة.

ج — ومن المُهم الآن أن نتعرف إلى خطة جان غوليه في إصلاح التعليم في سُورية، باعتباره من رجال الانتداب الذين كان لهم دور في وضع برامج التعليم، فقد كان مُستشاراً

للمعارف في حكومة سورية، ثم أصبح مديراً في المفوضية العليا، وقد شبّه المعارف في سورية، في حديث إلى مجلة «الجديد» البيروتية، «ببناية مغلقة بدون أبواب ولا نوافذ»^(٢٢٣).

يعتقد غوليه أن أول ما يجب مراعاته، هو أن تكون سياسة التعليم متفقة مع حاجات البلاد، فسورية بلاد زراعية، ومع ذلك جاءت برامجهم تُعنى بالعلوم النظرية دون العملية، وياتت الزراعة لا تُدرّس إلا في الكتب.

إن المدارس تشكو نقصاً في سياسة التعليم، وانحطاطاً في مستوى المعلم، وقلة في عدد المدارس، ونقصاً في صلاحيتها، والفروق بين المدينة والريف في أمور التعليم جائرة.

أما مشكلة عدم توفر المعلمات في القرى، فيجد غوليه لها حلاً بتشجيع الزواج بين المعلمين والمعلمات، عندئذ تقبل المعلمة الذهاب إلى القرية بصحبة زوجها. وطلب تطبيق القانون الذي يلزم المعلم بأن يقضي مدة في القرى النائية، قبل نقله إلى المدن^(٢٢٤).

ويضع غوليه خطة للقيام بإصلاحات ضرورية وعاجلة في مجال التعليم، وهي تتعلق بالمعلم بالدرجة الأولى، ثم باللوازم والأدوات المدرسية.

وثمة أمور أكثر تعقيداً، منها تهذيب المعلم معنوياً، واختلاف الكتب المترجمة والمناهج التعليمية عن عقلية الطلاب وظروفهم، وعن أحوال البلاد وخصائصها وعاداتها وتقاليدها، ومنها نظرة الأهل إلى المدرسة على أنها سجن إصلاح.

ويقترح غوليه التعاون بين المعلمين وأهالي التلاميذ، وتشكيل جمعيات من الأهالي، تعمل بالتعاون مع المعلمين على مصلحة التعليم.

إن خطة غوليه تناولت أوضاع المعلمين بالدرجة الأولى، وتحصّواً في الريف، من ظواهرها، ولم تنفذ إلى دوائر المعارف، حيث أساس المشاكل ومركز الحلول.

د- في عام ١٩٤٤ م، وضع ساطع الحصري تقريره المعروف عن «سياسة التعليم الجديدة في سورية، منتقداً النظم والأساليب المتبعة للتعامل مع قضية التعليم، في قلب دوائر المعارف، مقترحاً الحلول المناسبة. ومن أهم النقاط التي برزت في تقرير الحصري، البطء والتعقيد في معاملات دوائر المعارف، الملاك، نظام التفتيش، إصلاح المدارس الابتدائية والثانوية والمسلكية والتعليم العالي، إصلاح المباني المدرسية، والاهتمام بأوضاع المعلمين. وشكا الحصري من

تقليد النظم الفرنسية في سياسة المعارف العامة، التي تُعاني من نقص يشكو منه الفرنسيون أنفسهم.

إنَّ هذه الخُطط الثلاث التي وضعها عبد الرحمن الكيالي وجان غوليه وساطع الحصري، هي خُطط ناقصة بمفردها، مُتكاملة بمجموعها، فما نفتقده في واحدة، نجده في أخرى. هـ — في الوقت نفسه، فقد خرج بعض أركان المعارف في مصر بخُطط لإصلاح التعليم، وتطويره في مصر، قريبة الشبه بالخُطط الرسمية والخاصة التي تناولت التعليم في سورية، وقد وجدت الصُحف الحلبية هذه الخُطط مُناسبة ومُلائمة للأوضاع التعليمية في سورية.

فقد نشرَ محمد حسين هيكل وزير المعارف المصرية «رسالة وزارة المعارف في مصر»^(٢٥)، وهي تهدفُ إلى إعداد الناشئة لحياة الحاضر، وإلى تصوير المُستقبل، وبث رُوح الإيمان بالحق، وتقوية الملكات العلمية، وعرفان ما في الحياة من حق وجمال، وتهذيب النفس، وتقويم الخلق، وتقوية الشعور القومي والاستقلال الذاتي، وسد حاجات الوطن، ومُلاحقة تطور الزمن.

وقد اعتمدَ هيكل في رسالته على تطبيق البرامج والمناهج، لا على تعديلها، واهتمَّ بالمُعلم الكُفء، واتجه إلى إصلاح معاهد إعداد المُعلمين، وتنظيم دار العلوم، مُراعياً التخصص، وتهيئة أسباب البحث العلمي، وإنشاء مجلس أعلى لها، ومجلس أساتذة يُصرفان شؤنها. وانصرفَ هيكل للعناية باللغة العربية، لأنَّه رأى نهضة مصر مُتصلة الأسباب بالعربية. وعيَّل على العناية بدراسة الثقافة الإسلامية، وعُني بالتعليم الصناعي والدُّروس العملية والتربية المدنية، وإصلاح التعليم الأولي، وبحث الحالة الصحية للتلاميذ، ووضع مشروعاً للكفالة الصحية العامة في المدارس.

وتحدَّث محمد العشماوي وكيل وزارة المعارف المصرية عن «تطور التعليم في مصر بعد الحرب»^(٢٦)، وعن «مُكافحة الأمية»^(٢٧)، مُتبنياً المشروع التركي، «وُخلاصته: أن تُرغم الحكومة كل مُتعلم على تعليم القراءة والكتابة للأُميين في المنطقة التي يعيشُ فيها».

ولعلنا من خلال تتبعنا لما قالته الصحافة الحلبية عن مناهج التعليم وبرامجه، وأساليب التربية، والأسس المُقترحة لتطوير العملية التعليمية والتربوية، والخطط الرسمية والفردية في الداخل

والخارج، سنرى المواقف تكادُ تُجمَعُ على أنَّ الأساليب والمناهج السابقة سقيمة، وأنَّ الطرق والأساليب المستقبلية يجبُ أن تعتمدَ على القواعد الخلقية، وتبتعد عن تكديس المعلومات العامة، وتهتم بإعداد الشاب لمواجهة المستقبل، وخوض غمار الحياة العامة، وتُوصي بالتخصص في العلوم، وبالاهتمام بالتعليم المهني والصناعي والزراعي، ونُهيء لازدهار الحياة الاقتصادية. كما تدعو إلى وحدة التعليم، وعو الأُمية، والاهتمام بالمدارس والمُعلمين.

٦ - المدارس :

أ - المدارس الأجنبية والتبشيرية :

انتشرت المدارس الأجنبية في سورية ولبنان انتشاراً واسعاً، وشاركتُ مشاركة فعّالة في الحركة التعليمية التي نشطت كمظهر أساسي من مظاهر النهضة الحديثة.

لم يكن الموقف من هذه المدارس واحداً، فلقد تراوحت بين انتقاد ما تقومُ به من تبشير بمذاهب مُخالفة لدين الأَكثَرِيَّة السُكّانية، أو انتقاد لبعض عيوبها، مع الاعتراف بدورها العلمي، أو استحسان لُمهمتها الثقافية، وإسهامها في إيقاظ الوعي القومي، وبذر بُذور النهضة في العصر الحديث.

١ - كانت مجلة «على كيفك» في طليعة الصُحف التي حذرت من حركة التبشير التي توزعت في الأقطار العربية تبثُ دعاياتها الخطيرة، ومن التأثير المُضر الذي تتركه مدارسها في نفسية الطُلاب وسلوكهم وأفكارهم؛ فقد وجهت المجلة كتاباً مفتوحاً إلى المسؤولين، فيه انتقادٌ للمُبشرين ومدارسهم، لِمَا يُحدثونه من آثار سيئة، من إفساد للعقول، ومن تخريب وتعصب وشقاق بين أبناء الشعب، الذين تجمعهم رابطة الوطنية على اختلاف مذاهبهم، وطالبت بإغلاق «المكتبة الأمريكية» التي أنشئت للمُطالعة العامة في جادة النافعية بحلب، لأنّها تضمُ كُتباً تدعو للدين المسيحي، وتطعنُ في الإسلام، وتنشرُ مطبوعات تأتي من الجمعيات التبشيرية في مصر^(٢٤٨). وانتقدت «على كيفك» أيضاً مؤتمر التبشير الدولي في القدس، لِمَا نتج عنه من دعم لتلك المدارس، وطعن بالإسلام ونبيه^(٢٤٩).

شاركت «الاعتصام» في هذه الحملة على المدارس التبشيرية، ففي مقالة عنوانها: «المُسلمات والتبشير»^(٢٥٠)، هاجمت هذه المدارس هُجوماً عنيفاً، وخصوصاً مدارس

الإناث، ورأتُ المجلة أنَّ جهلَ المرأة خيرٌ من تعلمها فيها، وزعمتُ أنَّ مدارسَ الإناث الإسلامية أرقى منها بكثير.

وكتبَ أحمدُ محيي الدين عجوز من بيروت، مقالتهُ: «الشرائع السماوية وجريمة التبشير»^(٢٥١)، مُتهماً أصحابَ المدارس التبشيرية بأنَّهم لم يأتوا إلى بلادنا لنشر لغتهم وفنونهم كما يزعمون، بل لِيُفسدوا عقائد الأبناء وتربيتهم الدينية.

ونشرتُ «الاعتصام» رداً كتبه بطرس غنوم في جريدة «النداء» البيروتية، تحت عنوان: «تهذيبنا القومي والوطني قبل كل شيء»^(٢٥٢)، حولَ حادثة مدرسة (الفرير) ببيروت، التي منعتُ طلابها أن يَختلطوا بالطلاب المسلمين، مُتهماً أركانَ المدرسة بالتعصب الأعمى.

وفي «الجامعة الإسلامية» تحدثَ بهجة فنصه رئيسُ المُعَيدِين في الكلية الإسلامية عن «أضرار المدارس الأجنبية»^(٢٥٣)، من خلال تجربته الخاصة فيها، ودعا إلى الاستغناء عنها.

ورداً على هذه الدعايات التبشيرية طالبَ شكيب أرسلان، أن يكون في كل سفارة إسلامية في الغرب، إمام يقومُ بالواجبات الدينية، ويشرحُ مبادئ الإسلام وعقائده^(٢٥٤).

وهذا الأمرُ كانَ أحمدُ مختار الصلح من بيروت، قد نبّه إليه من قبل، حين دعا علماء الدين إلى الدعاية والتبشير الإسلامي، كما يفعلُ الغربيون^(٢٥٥).

لقد باتَ واضحاً أنَّ الموقفَ السلبي من التبشير ومدارسه، كان محصوراً في الصُحف الدينية الإسلامية، ذلك أنَّ هذه الصُحف نظرت إلى التبشير من الزاوية الدينية فحسب، في حين خفتْ لهجة العداء للتبشير في الصُحف الأخرى، بمقدار دعوتها إلى النزعة القومية، لأنَّ بُروز التيار القومي في عصر النهضة الحديثة، يرتدُّ إلى الاتصال بالثقافات الغربية، وتُخصّصاً عن طريق المدارس الأجنبية.

٢ — بعضُ الصُحف اعترفَ بفائدة هذه المدارس، لكنَّهُ نبّه إلى سلباتها، فقد رأتُ «الفجر» أنَّ الشرقيين كانوا أُسبق من الغربيين إلى إدراك أهمية المدارس، وألقَتْ باللوم في التعصب وضعف الرُّوح الوطنية، وتفكك الروابط القومية على المدارس الأجنبية، مع أنَّها اعترفت لها ببعض النفع في مجال التعليم^(٢٥٦).

ولاحظَ عبد الله بُوركي حلاق، في مقالته: «لغة العرب»^(٢٥٧) أنَّ المدارس الأجنبية قد

بدأت تُهمل لغة الآباء والأجداد، فطلَّب من مُدري هذه المدارس تحسُّباً، أن يهتموا بلغة البلاد، ويُسهلوا أمام الطلبة طريق تعليم العربية^(٢٥٨).

كما دعا ميشيل سلطان إلى زيادة الاهتمام بالمدارس الوطنية وتفضيلها على المدارس الأجنبية^(٢٥٩).

٣- بعض الصحف رأى أن العرب مدينون للمدارس الأجنبية في ثقافتهم وفكرهم وتوجهاتهم السياسية ونزعاتهم الحديثة، وإن أخذ عليها منازعها المختلفة، وميولها المتعددة، التي قد تكون — كما يقول سامي الكيالي — سبب محنة الشرق في اضطرابه الاجتماعي والسياسي^(٢٦٠).

وكان للجامعة الأمريكية في بيروت جريدة إخبارية، تصدر بالانكليزية مرتين في الشهر، يُحررها فريق من طلبة مدرسة الصحافة فيها، وقد افتتحت سنتها الدراسية عام ١٩٣٦ م، بمقال لرئيسها بايرد ضوَّج، حدَّد فيه أهداف الجامعة.

أعجب أمين هلال بهذه الأهداف، وتُخصَّصاً هدفها في «إحياء تراث العرب المجيد القائم في لغتهم وتكونزها المخبوءة»، وقدم ذلك إلى القراء في مقال بعنوان: «تُراث العرب.. أجنبي ينتصر للغة الوطن»^(٢٦١)، وطلَّب من المدارس ومعاهد العلم الأجنبية وكثير من المدارس الأهلية أن تقتدي بموقف الجامعة الأمريكية هذا.

ب- المدارس الدينية:

١- تحدَّث محمد الحكيم في مقالته: «سوء التفاهم الحاصل بين المُتعلِّمين»، عن أسباب العزلة المُستحكمة بين مُتعلِّمي العلوم الكونية ومُتعلِّمي العلوم الدينية، ورأى أنها أسباب وهمية، فكل من الفريقين «يردها إلى نوع العلم الذي يدرسه، مع أن هذه العلوم بريئة من الأخطار، والذنب كل الذنب على نوع التربية، وأثر ملكة الأخلاق في نفوسهم»^(٢٦٢).

٢- تعليم الدين في المدارس:

دعَّت الصحف الدينية إلى تعليم العلوم الدينية، ونشر التعاليم الإسلامية، عن طريق الخطب في المساجد، أو عن طريق الصحافة، أو بواسطة المدرسة، وقد أسفَّ أحمد مختار الصلح في مقالته: «التربية والتعليم والوعظ والإرشاد»^(٢٦٣)، لأنَّ الكثيرين من علماء الدين غافلون عن وظائفهم الدينية، ولأنَّ التربية الإسلامية التي تُلقن لأولادنا في المدارس، لا تتناسب

مع احتياجاتنا المطلوبة، لقلة التهذيب والمدارس. ورأى أنَّ الصحافة أشرف وسائل الوعظ والإرشاد، لكنَّها قليلة أيضاً^(٢٢٤).

وفي مقال افتتاحي في «الجهاد»^(٢٢٥)، حمل محمد فهمي الحفار حملةً شديدة على وزير المعارف محمد كرد علي، لأنَّه يمحو آثار العلوم الدينية من المدارس، ليحلَّ العلوم الإفرنجية محلَّها، وهدد بالاضراب عن إرسال الأولاد إلى المدارس، إذا لم يستجب للمطالب بمجمل تدريس القرآن والعلوم الدينية إجبارياً، إقتداء بمدارس مصر.

وكذا فقد احتجَّ محمد علي الكحال في مقالته: «حسبكم أيها الحاكمون»^(٢٢٦)، على التساهل في تعليم الدين وتدريس أصوله، مما يؤدي إلى إبعاد النشء عن تعاليم الإسلام وحضارته وأخلاقه، مُستشهداً بما ذكرته «النذير» في عددها رقم (٩٥٨) عن إلغاء حكومة لبنان تعليم الدين من مدارسها، وتسريح معلميه، وبما ذكرته «النضال» في عددها رقم (١٩٧) عن نية الحكومة اللبنانية بناء القصر الجمهوري محل جامع الصنائع في بيروت، محتجاً بأنَّ علوم القرآن ليس لها علامة لنجاح الطالب المسلم في الدراسة الثانوية في سورية.

أمَّا عبد القادر سلطان مُحدث الجامع الأموي بحلب، ففي «كلمة إلى الخاصة»^(٢٢٧)، كان واضحاً في مطالبته بإقرار التعليم الديني في المدارس الرسمية، ووضع برامج جديدة لها، يكون لرجال الدين دور الإشراف عليها.

٣ — إصلاح المدارس الدينية وإنصاف خريجها:

أظهرت الصحف الدينية الحاجة إلى الاهتمام بأحوال المدارس الدينية المؤسسة على نفقة الأوقاف، وتحسين أوضاع خريجها، كيلا يضيع ما تصرفه الأوقاف عليها سُدًى، وفي مُقدمتها المدرسة الحسروية.

وقد قارنَّ عون الله الإخلاصي بين حال المُتخرجين من المدارس العامة، وحال المُتخرجين منها، في ظروف العمل ونتائج التحصيل العلمي، فأسفَّ لحال طُلاب المدارس الدينية^(٢٢٨). وطلبت «الاعتصام» بأنَّ تُصرف مُخصصاتها الوافرة بشكل صحيح، وطلبت من رجال الأوقاف واللجنة العلمية للمدارس بحلب العمل دون إهمال أو تسويف على إصلاحها وانتشالها من القوضى، وإنصاف خريجها، وتأمين العمل لهم^(٢٢٩). واعتبرت «الاعتصام» في مقالة

بعنوان : « معاول التخريب في قواعد بناء الإسلام »^(٢٧٠) ، أن إلغاء الوظائف الدينية التي مات أصحابها حُطّة مُدبرة « لحو الدين وتقويض دعائمه والقضاء على رجاله »^(٢٧١) .

وكذلك كانت لعون الله الإخلاصي « كلمة حول فرع المجمع العلمي العربي بحلب »^(٢٧٢) ، وضع فيها حُطّة لتحسين أوضاع الفرع ، من حيث المكان والأثاث والكتب والموظفين ، ورأى أن تُجمع الكتب من مكتبات المدارس الدينية والجوامع التابعة للأوقاف كالأشرفية والأحمدية والمولوية والعثمانية ، وتُضم إلى فرع المجمع .

أما « الجامعة الإسلامية » فوجهت نداء إلى اللجنة العلمية ، لإصلاح أحوال هذه المدارس العلمية (الدينية)^(٢٧٣) ، وخصوصاً الخسروية ، التي أوصى محمد علي الكحال بإصلاحها إصلاحاً يتفق مع رُوح التعاليم الإسلامية الحقّة والعصر ، مُكرراً ما قاله الإخلاصي عن هذه المدارس^(٢٧٤) .

وفيما يتعلق بتطوير التعليم الديني ، والتساؤل حول أي الخطوتين أجدي ؟ « أكليّة شرعية مُستقلة في سُوربة ؟ أم بعثة إلى الأزهر فحسب ؟ »^(٢٧٥) ، ذكر الكحال أن « الكليّة الشرعية في سُوربة لا بُدّ منها لإحياء المعارف الإسلامية ، وكنواة لبعثة الأزهر ، وبعثة الأزهر لا بُدّ منها للتخصص بالمعارف الإسلامية ، وبعث ثقافة إسلامية جديدة ، فهما معاً أجديّ بنا يُصنع »^(٢٧٦) .

واقترح الكحال أن يُعنى بالمدسة الخسروية ، وتكون كُليّة شرعية لسُوربة ، ونواة لبعثة الأزهر^(٢٧٧) .

وبمناسبة تأسيس كُليّة شرعية في دمشق ، وتوحيد برامجها مع كُليّة حلب ، وإضافة علوم فنية جديدة إليها ، كررت « الجامعة الإسلامية » مطالبتها بأن تتساوى الشهادات الشرعية مع الشهادات الرسمية الأخرى ، وأن تُقبل للتوظيف ، وخصوصاً في الأوقاف والمحاكم الشرعية والمعارف^(٢٧٨) .

وفي مقابلة أجراها أحمد الصاوي محمد مع مُصطفى المراغي شيخ الأزهر ، تكلم المراغي على تطور الأزهر ، حتى أصبح لا يقل عن غيره من المعاهد في مصر ، وعلى إرساله بعثات إلى ألمانيا وإنجلترا وفرنسا لدراسة مُختلف العلوم ، إضافة إلى علوم الدين^(٢٧٩) .

ج — مدارس البنات :

كثّر الجدل — كما رأينا — حول تعليم البنات ، والعلوم التي تلقاها في مدارسها ، وعن مناهج التعليم وطرق التدريس فيها ، وعن دورها في إعداد المرأة للقيام بالأعمال المؤهلة لها في المجتمع . وتتناول الآن مدارس البنات ذاتها ، وفي هذا المجال تكادُ تجمعُ الصحفُ الحلبية على الدعوة للاهتمام بها وإنعاشها كما ونوعاً .

طالبَ محمد علي الكحال في مقالته : « مدارس أمهات المستقبل في الشهباء »^(٢٨٠) ، بإعادة افتتاح دار المعلمات في حلب ، وإكمال تجهيز البنات ، وإعادة القسم الداخلي إليه ، وتعيين مُفتشة فاضلة عليها ، وزيادة مدارس البنات والحضانة .

ثم اقترحت « الجامعة الإسلامية » على الدولة ، أن تُنشئَ مديرية خاصة لمدارس البنات ، تفصلُ برنامج التعليم فيها عن برنامج التعليم في مدارس الذكور ، لأنَّ التوحيد بينهما لم تُجن منه الغاية المنشودة^(٢٨١) .

أما « الطريقة المثلّية في تعليم الإناث » ، فتحدثت عنه نعيمة المغربي من دمشق ، فذكرت أنَّ تأسيس المدارس والإقبال عليها أصبحَ أمراً مسلماً به ، ولكن لا بُدَّ من الإشارة « إلى طريقة التدريس النافعة في غرس المبادئ الصحيحة والأخلاق العالية في نفوس الطالبات » ، وتأهيلهن لحوض مُعترك الحياة .

اتفقت المغربي مع دعوة « الجامعة الإسلامية » إلى فصل تعليم البنات عن تعليم البنين ، والاكتفاء في مدارس البنات بالمواد التي تُساعدُها في مهمتها العائلية^(٢٨٢) .

د — التعليم العالي :

في ١٥ / ٦ / ١٩٢٣ م ، أنشئت « الجامعة السورية » من كليتي الطب والحقوق . وقد بدأت بداية متواضعة ، ينقصها الكثير من المُعدات والإمكانات والتجهيزات ، وبالرغم من أنَّها ذللت بعض الصعوبات التي صادفتها ، إلَّا أنَّها استمرت مُتعثرة ، ولم تستطع أن تستكمل كلياتها المُختلفة ، إلَّا بعد الاستقلال ، حتَّى أنَّ كلية الحقوق تعرضت للإغلاق غير مرة ، بسبب ما كان يقوم به طلبتها من إضرابات ومظاهرات .

وقد وقفت الصحف آنئذ موقفين مُتناقضين ، بعضها طالبَ بتحقيق مطالب الطلاب ،

وبعضها الآخر عارضَ موضوع الإضراب، ودعا الحكومة إلى عدم الاستجابة لرغبات المضربين. ففي أوائل عام ١٩٢٩ م، قام طُلابُ الحقوق بالإضراب، احتجاجاً على أمور جامعية، ولسبب آخر سياسي، هو إقدام سلطات الانتداب على تعطيل الجمعية التأسيسية، بسبب أزمة المواد الست في الدستور، الذي أعلنته الجمعية.

انتقدت «التقدم» في افتتاحية بعنوان: «دولة الأولاد»^(٢٨٣)، هذا الإضراب، مطالبة الطلاب بالانضباط، والمحافظة على الأنظمة الجامعية. بينما أيدته صحف أخرى.

ولعلَّ تخوف بعض الحكومات السورية المتعاقبة وسلطات الانتداب، مما يُمكن أن يُشكله الطلاب من خطر على الاستقرار السياسي، قد أجهض محاولات تأسيس كلية للآداب في الجامعة السورية، مع أن الفكرة قد طُرحت، ولقيت آتئذ ترحيباً من الصحافة والأوساط الثقافية والعلمية.

ونذكرُ في هذا المجال ما كتبه سامي الكيالي، حين رفعَ محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي بدمشق، إلى وزارة المعارف اللائحة التي اقترحَ فيها إنشاء كلية الآداب؛ فقد رَحَّب الكيالي بالفكرة، بقوله:

إذا كان وضعنا العلمي في سورية مُخجلاً، بالقياس إلى النهضة الفكرية في مصر، وإلى ما قدمته كلية الآداب المصرية، فإننا بتنظيم كليتي الحقوق والطب، بعد تأسيس كلية الآداب في سورية، نستطيع أن نفخر بـ «الجامعة السورية»، التي تتعاون عندئذ مع أختها المصرية على صون العربية، وتنقيف الشرق العربي، وتكون حافزاً لتأسيس جامعة في بغداد، «فتصبح هذه الجامعات قبلة الشباب العرب الذين يولون وجوههم شطر أوروبا»^(٢٨٤).

بدلاً من تنفيذ اقتراح محمد كرد علي بإنشاء كلية الآداب، صدَّرَ قرار مجلس الوزراء بتأسيس معهد عالٍ للتدريس، أطلقَ عليه اسم «مدرسة الدروس الأدبية العليا».

رأت «الحديث» في تسمية هذا المعهد خروجاً على المألوف، وتنته أن يُوقَّع محمد كرد علي، وهو الآن وزير المعارف، في تحقيق ما أوصى به حين كان رئيساً للمجمع العلمي، واقترحت أن يُؤتَى بأساتذة من الخارج، كما فعلت «كلية الآداب» المصرية في بدء نشاطها، وأن تُرسَل بعثات إلى كليات أوروبا الأدبية^(٢٨٥)، ورفعت بعض الملاحظات إلى وزارة المعارف،

حول المعهد ومناهجه ومواده^(٢٨٩).

في أواخر عام ١٩٢٩ م، افتتحت الدُروس في الكلية بمُحاضرة راجي مُستشار المعارف، ثم بمُحاضرة شفيق جبري في لذة الأدب، واستمعَ إلى المُحاضرات عددٌ من الفتيات يزيد عن الثماني^(٢٩٠). وقد اعتبرت الصُحف حُضورَ هذه الفتيات مُحاضرات الكلية تطوراً اجتماعياً وحدثاً ثقافياً ملحوظاً.

لم يُتَّخَ لهذه الكلية أن تستمر أكثر من عامين، ثم أُغلقت، وبذلك أُتِيحت الفرصة لإرسال البعثات إلى فرنسا وغيرها من دُول أوروبا للتخصص والدراسات الأدبية. وبقيت «الجامعة السورية» مُقتصرة على كُليتيها الطب والحقوق، حتى كان الاستقلال.

■ ملاحظات عامة عن القضايا الثقافية :

- ١ — أبرزت الصُحف العلاقة بين التراث والرابطين القومية والشرقية، والكلام عن المواقف من الشرق والغرب، والقديم والجديد.
- ٢ — تداخل الحديث عن التراث مع الحديث عن الأدب والاجتماع والسياسة والثقافة والدين والسياحة، واختلطَ التراث العربي بالتراث الإسلامي.
- ٣ — أكد مؤرخون غربيون على أهمية التراث والفلسفة العربية، بينما أهمل مُفكرون عرب أهمية هذا التراث.
- ٤ — تفاوتت الأقوال عن دور التراث في النهضة، واختلفت حول أهميته وحول ضرورة إحيائه.
- ٥ — أثر التراث العربي وخصوصاً الفني على النهضة في أوروبا.
- ٦ — الحرية الفكرية نسبية، تتغير حسب الزمان والمكان وعقلية الأفراد والجماعات، ولها دور في تفريع العلوم عن الفلسفة وتصنيفها، وفي تكوين الحضارة الإنسانية.
- ٧ — عدو الفكر هو السُلطة والنظريات والأهواء السياسية والديكتاتوريات والدين والجهل.
- ٨ — حرية الفكر مظهر من مظاهر النهضة الحديثة والتجديد، وهي نتيجة لاتصال الشرق بالغرب، وهي رُوح الأدب والفن والعلم والفلسفة، فالأديب والفنان والعالم والفيلسوف بحاجة إلى الحرية لكي يُدع كل منهم.

- ٩ — لحرية الفكر رواد انعكس تأثيرهم على صفحات الصحف الحلية.
- ١٠ — لم ينكر أحد دور العلم في التقدم والنهضة، مع الاختلاف حول أنواع العلوم الضرورية للنهضة. تفرغ عن ذلك حديث عن أن العلم قد خلّق في هذا العصر حياة مادية أنانية، قادت إلى الحروب والدمار والثّوس، وطفّت على الحياة الروحية الإنسانية التي يحتاجها العالم ليعيش في سلام ووثام وازدهار.
- ١١ — اصطدم العلم في معظم الأحيان بالدين، وطالب بعض الأدباء بأن يقتصر بالأخلاق والفضيلة والقيم الدينية.
- ١٢ — لم يكن ثمة صراع طائفي في حلب بين دين وآخر، ولكن قد يكون ضمن الدين الواحد اختلاف بسيط على بعض القضايا.
- ١٣ — ثمة هجوم واضح على بعض رجال الدين المسلمين في الصحف الإسلامية، والمسيحيين في الصحف المسيحية.
- ١٤ — التأكيد عموماً على أهمية الدين للحياة والمجتمع والأخلاق، وعلى ارتباطه بالأخلاق خصوصاً.
- ١٥ — الإسلام ضد البدع، وهو بحاجة إلى التجديد والعلوم المعاصرة.
- ١٦ — تأثير التراث العربي والإسلامي في الحضارة الغربية، وأهمية الإسلام لسعادة المجتمعات الغربية الحديثة.
- ١٧ — أكدت كل من الصحف المسيحية والإسلامية أن دينها يصلح نظاماً للعالم كله.
- ١٨ — الفرق بين الإسلام والمسيحية أن الإسلام أقدر في فن السياسة والخبرات العملية، أما المسيحية فذات صبغة أخلاقية عاطفية عقائدية.
- ١٩ — ظهرت نزعة إلحادية وعلمانية، حاربتها الصحف الدينية بشدة، كما حاربت النظرية الشيوعية.
- ٢٠ — الصحف الإسلامية هاجمت نظرية النشوء والإرتقاء وأنصارها.
- ٢١ — احتلت مواقف طه حسين التجديدية حيزاً كبيراً في الصحف بين مُحبذ لأفكاره ومُنكر لها.
- ٢٢ — الهجوم على إدارة الأوقاف الإسلامية، والمُطالبة بإصلاحها شغل الصحافة الإسلامية في هذه المرحلة.

- ٢٣— الاعتراف بتقصير مناهج التدريس، وقصور أساليب التربية المُتبعة عن تلبية حاجات الحركة التعليمية التربوية، والاعتراف بالأوضاع السيئة للمُعلمين والمدارس.
- ٢٤— إجماع على المُطالبة بالإصلاح ووضع برامج وطرق حديثة، والاهتمام بأحوال المُعلمين وأوضاع المدارس.
- ٢٥— التركيز على حاجة البلاد إلى علوم عملية صناعية وزراعية، وإلى مناهج تُعد الطالب للحياة العامة، لا للشهادة والوظيفة فحسب، والتأكيد على أهمية التخصص واقتباس العلوم المناسبة المُعاصرة من الغرب للاستفادة منها في النهضة التعليمية مع الحفاظ على التراث الثقافي والحلقي والديني.
- ٢٦— التأكيد على وحدة التعليم في مدارس الذُكور، وفي الوقت نفسه برزت دعوة في الصُحف الإسلامية إلى فصل تعليم البنات، واستقلال برامجه ومناهجه.
- ٢٧— الاقتباس عن التجربة الفرنسية في مجالي التعليم والتربية، وأحياناً من التجارب في مصر، وتركيا والغرب.
- ٢٨— ظَهَرَ اهتمام خاص بالتربية الأخلاقية والمدنية والنفسية والقومية والكشفية والبدنية.
- ٢٩— تعددت المواقف من المدارس الأجنبية، ومن التعليم الديني في المدارس ومن المدارس الدينية ومدارس البنات وما يُدرس فيها من مواد.
- ٣٠— لم يحتل التعليم العالي حيزاً خاصاً في الصحافة الحلبية، لاقتصار الدراسة العليا على كليتي الطب والحقوق في الجامعة السورية.
- ٣١— ثمة صُحف حلبية مُتخصصة، لها صبغة دينية إسلامية ومسيحية، أو لها صبغة ثرائية (العاديات)، أو صبغة تربوية تعليمية (حديقة التلميذ والفجر).

■ هوامش الفصل التاسع :

- (١) «العاديات» : ١ / ١ (أيار عام ١٩٣١م) : ١ - ٣ .
- (٢) «العاديات» : ٣ / ١ (تموز عام ١٩٣١م) : ٣٨ - ٣٩ .
- (٣) «الحديث» : ١ / ١٣ (كثون الثاني عام ١٩٣٩م) : ٦ - ٨ .
- (٤) «الحديث» : ٧ / ١٨ (تموز عام ١٩٤٤م) : ٣٠١ - ٣٠٦ ، ٣٢٧ - ٣٣٢ .
- (٥) م . س : ٣٠١ .

- (٦) م. : ٣٠١ .
- (٧) «الحديث» : ١٠/١٩ (تشرين الأول عام ١٩٤٥ م) : ٤٠٠ — ٤٠٨ .
- (٨) م. : ٤٠٠ .
- (٩) م. : ٤٠١ — ٤٠٨ .
- (١٠) «الحديث» : ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م) : ٣٢ — ٣٤ .
- (١١) «على كيفك» : ٣٢/٢ (١٩٢٨/٧/٢٥ م) : ٣ .
- (١٢) «الحديث» : ٦/١٤ (حُزيران عام ١٩٤٠ م) : ٣٨٦ — ٣٨١ .
- (١٣) م. : ٣٨٤ .
- (١٤) م. : ٣٨٢ .
- (١٥) م. : ٣٨٢ .
- (١٦) «على كيفك» : ٣١/٢ (١٩٢٨/٧/١٧ م) : ٦ — ٧ .
- (١٧) «على كيفك» : ٣٢/٢ (١٩٢٨/٧/٢٥ م) : ١ — ٤ .
- (١٨) تغير موقف الحفار في جريدته الجديدة «الجهاد» من الريحاني، لواخر الثلاثينات .
- (١٩) مُدير دار الكتب المصرية، كان أستاذاً للفلسفة وعميداً لكلية الآداب، في مطلع هذا القرن، وعقب عودته من باريس، سببت له أطروحته «المرأة في الإسلام» كثيراً من المتاعب، إذ لم يستطع نشرها بالعربية، ونارَ عليه الرأي العام، وانتهى الأمر بإبعاده عن الجامعة لعدة سنوات، لكنَّهُ تخفّف فيما بعد من غلواء أفكاره التجديدية .
- (٢٠) «الحديث» : ٢/١٧ (شباط عام ١٩٤٣ م) : ٩٢ .
- (٢١) «الحديث» : ١/١٩ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م) : ١٨ — ١٩ . وانظر كذلك كتاب مشرفة
- «مطالعات علمية»، القاهرة — (مكتبة النهضة)، عام ١٩٤٣ م : ١٤١ .
- (٢٢) «الحديث» : ٣/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م) : ١ .
- (٢٣) «الحديث» : ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م) : ٣٢ .
- (٢٤) «الحديث» : ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م) : ١١٤ — ١١٨ .
- (٢٥) «الحديث» : ٦/١٤ (حُزيران عام ١٩٤٠ م) : ٣٨٣ — ٣٨٤ .
- (٢٦) م. : ٣٨٢ .
- (٢٧) م. : ٣٨٤ — ٣٨٥ .
- (٢٨) «الحديث» : ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م) : ١٢٩ .
- (٢٩) «الحديث» : ٧/١٤ (تموز عام ١٩٤٠ م) : ٤٦٠ — ٤٦٦ .
- (٣٠) م. : ٤٦٢ — ٤٦٣ .
- (٣١) نُشر في «المجلة الحُقوقية»، الحلبية، العدد ١١٦، (العام ١٩٤٠ م) .
- (٣٢) «الحديث» : ٦/٣ — ٧ (حُزيران وتوز علم ١٩٢٩ م) : ٤٩٦ — ٤٩٨ .
- (٣٣) م. : ٤٩٨ .
- (٣٤) «الحديث» : ٣/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م) : ٢٠٣ — ٢٠٧ .

- (٣٥) م. س: ٢٠٣ — ٢٠٤ .
- (٣٦) م. س: ٢٠٦ .
- (٣٧) «الحديث»: ٨/١١ (آب عام ١٩٣٧ م): ٥٥٣ — ٥٥٦ .
- (٣٨) «الحديث»: ٨/١٣ (آب عام ١٩٣٩ م): ٦٣٣ — ٦٣٩ .
- (٣٩) «الحديث»: ٤ — ٣/١٩ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ١١٤ — ١١٧ .
- (٤٠) «الحديث»: ٥/٣ (أيار عام ١٩٢٩ م): ٣٩٠ — ٣٩٢ .
- (٤١) «الحديث»: ٤ — ٣/٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٠ م): ٢٢٩ — ٢٣٥ .
- (٤٢) م. س: ٢٣٣ — ٢٣٤ .
- (٤٣) «الحديث»: ٢/١٣ (شباط عام ١٩٣٩ م): ١٧٢ — ١٨١ .
- (٤٤) م. س: ١٧٢ .
- (٤٥) «الحديث»: ٢ — ١/١٩ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ٢٣ — ٢٧ .
- (٤٦) م. س: ٢٥ — ٢٦ .
- (٤٧) «الحديث»: ٣/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٢٤٤ — ٢٥١ .
- (٤٨) م. س: ٢٤٨ .
- (٤٩) «الحديث»: ١/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥ م): ١ — ٦ .
- (٥٠) م. س: ٢ — ٣ .
- (٥١) م. س: ٣ — ٥ .
- (٥٢) «الحديث»: ١/٤ (كانون الثاني عام ١٩٣٠ م): ٢١ — ٢٦ .
- (٥٣) م. س: ٢١ .
- (٥٤) «الحديث»: ١/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥ م): ٦ .
- (٥٥) م. س: ٧ — ١٧ .
- (٥٦) «الحديث»: ١٠/٥ (تشرين الأول عام ١٩٣١ م): ٦٤١ — ٦٤٣ .
- (٥٧) م. س: ٦٤٢ .
- (٥٨) «الحديث»: ٦/١ (حزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٨٣ — ٣٨٤ . وقد صَدَرَ الكتاب عن «دار الهلال»، ووزع مع عددها السادس لعام ١٩٢٧ م، في (٢٠٠) صفحة. وهو قسمان: يبحثُ الأولُ في حُرِّية الفكر في العُصور القديمة، ويبحثُ الثاني في حُرِّية الفكر في العُصور الحديثة.
- (٥٩) «الحديث»: ٤/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٣١٣ — ٣١٩ .
- (٦٠) م. س: ٣١٨ .
- (٦١) «الحديث»: ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤١ م): ٢ .
- (٦٢) «الجامعة الإسلامية»: ٤٨/١١ (٨/٢٢ عام ١٩٣٩ م): ١١٨ — ١١٩ .
- (٦٣) «الحديث»: ٨/١٢ (آب عام ١٩٣٨ م): ٢٤١ .
- (٦٤) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٩٨ — ١٠١ .
- (٦٥) م. س: ١٠١ .

- (٦٦) «الحديث»: ٦/١٧ (حُزيران عام ١٩٤٣م): ٢٠٥ — ٢١٢.
- (٦٧) «الجامعة الإسلامية»: ١٠٣/١٣ — ١٠٦ (١٦/٢/١٩٤٢م): ١١٠ — ١١٢.
- (٦٨) م. س: ١١٢.
- (٦٩) ذكر جوزيف إلياس (٢: ٢٧٠): أنَّ جريدة «التقدم» عبثت في أعقاب تشكيل حكومة عام ١٩٣٦م، عن عدم ارتياحها لخلو الوزارة من وزير مسيحي، فردت عليها «النذير»، في ٢٤/١٢/١٩٣٦م، بمقال افتتاحي عنوانه: «إلى الزميلة التقدم، يجب أن تزول الطائفية من عقولنا»، هاجمت فيه الطائفية، وذكرت بأن المسلمين لم يعترضوا على أنَّ رئيس المجلس النيابي مسيحي، وأنَّ نصف أعضاء الوفد المُفاوض في فرنسا كانوا من المسيحيين.
- (٧٠) «الاعتصام»: ١/١ (سُحرم عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ١٦ — ١٧.
- (٧١) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ٧٤. نقلًا عن «الفتح»، القاهرة.
- (٧٢) «الاعتصام»: ١/٣ (ربيع الأول عام ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م): ٢ — ٣.
- (٧٣) «الحديث»: ١٠/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٦م): ٧٢٤ — ٧٢٨.
- (٧٤) م. س: ٧٢٥ — ٧٢٦.
- (٧٥) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٧ — ١٩٤/١٧ (١٥/٨/١٩٤٥م): ١٢٨.
- (٧٦) «الاعتصام»: ١/٣ (ربيع الأول عام ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م): ٢٥ — ٢٩.
- (٧٧) م. س: ٢٨ — ٢٩.
- (٧٨) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٧ — ١٧٨ (١٥/٣/١٩٤٥م): ٤٧.
- (٧٩) «الحديث»: ٦/١٢ (حُزيران عام ١٩٣٨م): ٤١٣ — ٤٢٤.
- (٨٠) م. س: ٤٢٤.
- (٨١) «الحديث»: ٧/١٩ (تموز عام ١٩٤٥م): ٢٦٦ — ٢٦٨، ٣٠٣.
- (٨٢) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣م): ١٣٨.
- (٨٣) «الحديث»: ١/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥م): ٨٥ — ٩١.
- «الحديث»: ٢/٩ (شباط عام ١٩٣٥م): ١٦١ — ١٦٧.
- (٨٤) م. س: ٩٠، ٩١.
- (٨٥) م. س: ١٦٧.
- (٨٦) «الرحمة»: ١٢/٣ (كانون الأول عام ١٩٢٩م): ٣٨٢ — ٣٨٥.
- (٨٧) «الشهباء»: ٩/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥م): ٣٣٣ — ٣٣٧.
- (٨٨) م. س: ٣٣٦ — ٣٣٧.
- (٨٩) «الشهباء»: ٢/١٥ (شباط عام ١٩٤٠م): ٤١ — ٤٦.
- (٩٠) «على كيفك»: ٢/١ (١٥/٥/١٩٢٧م): ٢ — ٣.
- (٩١) م. س: ٣.
- (٩٢) «على كيفك»: ٣٠/٢ (٥/٧/١٩٢٨م): ٣ — ٤.
- (٩٣) «الحديث»: ١/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥م): ١٢٣ — ١٢٤.

- (٩٤) «المرسح»: ٣/٣ (١٩٢٦/٩/١٢) م: ١.
- (٩٥) «المرسح»: ٢/٣ (١٩٢٦/٨/٢٩) م: ١.
- (٩٦) م. س: ١.
- (٩٧) م. س: ٢.
- (٩٨) «الضاد»: ٧/١١ - ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤١ م): ١٧٥ - ١٨٠.
- (٩٩) م. س: ١٧٨ - ١٧٥.
- (١٠٠) «الكلمة»: ١١/٢١ - ١٢ (تشرين الثاني وكانون الأول عام ١٩٤٦ م): ٤٠٤ - ٤٠٧.
- (١٠١) م. س: ٤٠٥.
- (١٠٢) «على كيفك»: ٤/١ (١٩٢٧/٦/١٥) م: ٢ - ٥.
- (١٠٣) «على كيفك»: ٨/١ (١٩٢٧/٨/١٧) م: ٦.
- (١٠٤) م. س: ٩.
- (١٠٥) «على كيفك»: ١٦/١ (١٩٢٧/١٢/٢١) م: ١٠ - ١١.
- (١٠٦) هذه القرارات نُقِضت فيما بعد بأمر من المندوب السامي ببيروت.
- (١٠٧) «على كيفك»: ٢٠/١ (١٩٢٨/٢/٦) م: ٣.
- (١٠٨) م. س: ٩ - ١١.
- (١٠٩) «على كيفك»: ١٧/١ (١٩٢٨/١/٤) م: ٤ - ٦.
- (١١٠) «على كيفك»: ٥/١ (١٩٢٧/٧/١) م: ٨.
- (١١١) م. س: ١ - ٥.
- (١١٢) «الجهاد»: ٣٤/٤ (١٩٣٠/١٠/١) م: ١٠.
- (١١٣) «الجهاد»: ٦٩/٥ (١٩٣٢/٣/١٨) م: ١ - ٣.
- (١١٤) «الفجر»: ٧/١ (عام ١٩٢٨ م): ٣٥٥.
- (١١٥) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ١٣٨ - ١٤٠.
- (١١٦) «الاعتصام»: ٤/١ (ربيع الآخر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ١٥٥.
- (١١٧) «الجهاد»: حلب، ٤٤ (١٩٣٠ هـ/ ١٣٤٩/١٠/٢٦) م.
- (١١٨) «الوقت»: حلب، ٣٥٢ (١٩٣٠ هـ/ ١٣٤٩/١١/٨) م.
- (١١٩) «التعاضد»: دمشق، ١١٣ (١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١ م).
- (١٢٠) «الأحوال»: بيروت، ١٠١٧٣ (١٩٣٠ هـ/ ١٣٤٩/١٠/٢٢) م.
- (١٢١) «المعهد الجديد»: بيروت، ١١٣٤ (١٩٣٠ هـ/ ١٣٤٩/١٢/١٦) م.
- (١٢٢) «النداء»: بيروت (١٩٣١/٣/١٩) م.
- (١٢٣) «الحديث»: ٢/١١ (شباط عام ١٩٣٧ م): ١٤٥.
- (١٢٤) م. س: ١٤٦.
- (١٢٥) «على كيفك»: ١/١ (ملحق العدد ١١ (١٩٢٧/١٠/١٤) م: ٢. نقلًا عن «الفجر» في ملحق العدد ٦.

- (٢٢١) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٩٧ — ١٠٥.
 (١٢٢) م. س: ١٠٠.
 (١٢٣) «الحديث»: ٩/١٧ (أيلول عام ١٩٤٣ م): ٣٠٥ — ٣٠٦.
 (١٢٤) «الفجر»: ١/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ٣٦ — ٣٨.
 (١٢٥) «الفجر»: ٧/١ (عام ١٩٢٨ م): ٣٤١ — ٣٤٦.
 (١٢٦) «الحديث»: ٤ — ٣/٢ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ١٩٣.
 (١٢٧) «الشهباء»: ٣/١٢ (تموز عام ١٩٣٧ م): ١٣٨ — ١٤٠.
 (١٢٨) «على كيفك»: ١/١ ملحق العدد ١١ (١٤/١٠/١٩٢٧ م).
 (١٢٩) «الجامعة الإسلامية»: ٤٧/١١ (١/٨/١٩٣٩ م): ١٠٩ — ١١٢.
 (١٣٠) م. س: ١١٢.
 (١٣١) «الحديث»: ٨/١٤ (آب عام ١٩٤٠ م): ٤٧٧ — ٤٨١.
 (١٣٢) «الحديث»: ١/١٥ (كانون الثاني عام ١٩٤١ م): ٩ — ١٤.
 (١٣٣) «الحديث»: ٢/١ (شباط عام ١٩٢٧ م): ٨٩.
 (١٣٤) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٩٥.
 (١٣٥) صكّر في (٣٦٠) صفحة، عن «المطبعة العصرية» بمصر.
 (١٣٦) «الحديث»: ٦/١ (خزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٨١ — ٣٨٢.
 (١٣٧) «التاج»: ١/١ (٢٠/٢/١٩٢٨ م).
 (١٣٨) «على كيفك»: ٢١/١ (١/٣/١٩٢٨ م): ١٠.
 (١٣٩) «على كيفك»: ٢٣/١ (٣/٣/١٩٢٨ م): ١ — ٣.
 (١٤٠) «على كيفك»: ٢٥/١ (٤/٢٣/١٩٢٨ م): ٩.
 (١٤١) م. س: ٥ — ٦.
 (١٤٢) «على كيفك»: ٢٦/٢ (٤/٥/١٩٢٨ م): ٥ — ٦.
 (١٤٣) «الجامعة الإسلامية»: ٩٩/١٣ — ١٠٢ (تشرين الثاني عام ١٩٤٢ م): ٧٩ — ٨١.
 «الجامعة الإسلامية»: ١٠٣/١٣ — ١٠٦ (١٦/٢/١٩٤٢ م): ١١٣ — ١١٤.
 (١٤٤) م. س: ٨٠ — ٨١.
 (١٤٥) م. س: ١١٣ — ١١٤.
 (١٤٦) «على كيفك»: ١٥/١ (١/١٢/١٩٢٧ م): ٣ — ٤.
 «على كيفك»: ١٦/١ (١/١٢/١٩٢٧ م): ٣ — ٤.
 (١٤٧) «الشهباء»: ٥/٩ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٤ م): ١٨٥ — ١٩١.
 «الشهباء»: ٧/٩ (تشرين الثاني عام ١٩٣٤ م): ٢٤٢ — ٢٤٧.
 (١٤٨) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٣٨ — ٣٩.
 (١٤٩) «الحديث»: ٨/٢٠ (آب عام ١٩٤٦ م): ٤٨٩ — ٤٩٣.

- (١٥٠) م. س: ٤٨٩ — ٤٩٢ .
- (١٥١) «الحديث»: ١/١٢ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١٣٣ — ١٣٥ .
- (١٥٢) م. س: ١٣٤ .
- (١٥٣) «الاعتصام»: ٩/١ (رمضان عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٤٠٨ — ٤١٣ .
- (١٥٤) م. س: ٤١١ .
- (١٥٥) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٥٢ هـ/١٩٣٣ م): ٩ — ١٤ .
- (١٥٦) م. س: ١٠ — ١١ .
- (١٥٧) «الفجر»: ٣/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ١٢٢ — ١٢٤ .
- (١٥٨) م. س: ١٢٣ — ١٢٤ .
- (١٥٩) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ٧٧ — ٩٧ .
- (١٦٠) م. س: ٧٧ — ٧٨ .
- (١٦١) م. س: ٩٧ .
- (١٦٢) «الحديث»: ٥/١٠ (أيار عام ١٩٣٦ م): ٤١٢ .
- (١٦٣) «الفجر»: ٣/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ١٢٠ — ١٢١ .
- (١٦٤) م. س: ١٢٠ .
- (١٦٥) «الحديث»: ٥/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٣٠٧ — ٣١٠ .
- (١٦٦) م. س: ٣١٠ .
- (١٦٧) «الضاد»: ٥/٤ (أيار عام ١٩٣٤ م): ٢٢٢ — ٢٢٦ .
- (١٦٨) م. س: ٢٢٤ .
- (١٦٩) «الضاد»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٧ م): ٧١ — ٧٣ .
- (١٧٠) مَتَدَرَّ عَنْ «لجنة التأليف والترجمة والنشر» بمصر، في (٣٧٥) صفحة، من القطع الكبير .
- (١٧١) «الحديث»: ٤/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٢٨٤ — ٢٨٦ .
- (١٧٢) «الحديث»: ٧/١ (تموز عام ١٩٢٧ م): ٤٤٨ — ٤٥٣ .
- (١٧٣) م. س: ٤٤٩ .
- (١٧٤) «الحديث»: ٤ — ٣/٢ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ٢٨٨ — ٢٨٩ .
- (١٧٥) «الحديث»: ٢/١ (شباط عام ١٩٢٧ م): ٦٩ — ٧٤ .
- «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٣٤ — ١٤٢ .
- «الحديث»: ٤/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٢٠٤ — ٢٠٦ .
- «الحديث»: ٥/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٢٦٢ — ٢٦٧ .
- «الحديث»: ٦/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٢٩ — ٣٣٣ .
- (١٧٦) م. س: ٦٩ — ٧٠ .
- (١٧٧) «الحديث»: ٦/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٢٩ .

- (١٧٨) م. س: ٣٣٢ — ٣٣٣ .
- (١٧٩) «الحديث»: ١٠/٣ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٦٩ .
- (١٨٠) «الحديث»: ١٠/٢ (تشرين الأول عام ١٩٢٨ م): ٦٧٨ — ٦٨٠ .
- (١٨١) «الجامعة الإسلامية»: ٤٣/١١ : ١٩٣٩/٥/٢ (م): ٧ — ٩ .
- «الجامعة الإسلامية»: ٤٤/١١ — ٤٦ (١٩٣٩/٦/١٣ م): ٧٧ — ٧٨ .
- (١٨٢) م. س: ٩ .
- (١٨٣) م. س: ٧٧ — ٧٨ .
- (١٨٤) «حديقة التلميذ»: ١/١ (شباط عام ١٩٢٤ م): ٤١ .
- (١٨٥) «الحديث»: ٣/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٢٠٥ — ٢٠٨ .
- (١٨٦) م. س: ٢٠٥ — ٢٠٨ .
- (١٨٧) أنظر الأعداد ١٤٤ و ١٧٤ لعام (١٩٤٤/١٩٤٥ م) .
- (١٨٨) م. س .
- (١٨٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٧ — ١٧٨ (١٩٤٥/٣/١٥ م): ٤٨ — ٥٠ .
- (١٩٠) م. س: ٥٠ .
- (١٩١) «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٧٦ — ٧٩ .
- (١٩٢) م. س: ٧٨ — ٧٩ .
- (١٩٣) «الحديث»: ٤/٣ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٠ م): ٢٠٥ — ٢١٢ . لخصها حبيب إلياس الزحلاوي، مُحَرَّر «الأحرار» القاهرية .
- (١٩٤) م. س: ٢٠٩ — ٢١٢ .
- (١٩٥) «الحديث»: ٧/٧ (تموز عام ١٩٢٣ م): ٥٢٢ — ٥٢٥ .
- (١٩٦) م. س: ٥٢٣ .
- (١٩٧) «الحديث»: ٥/٤ (أيار عام ١٩٣٠ م): ٣٢٩ — ٣٣٢ .
- (١٩٨) م. س: ٣٣٠ — ٣٣١ .
- (١٩٩) «حديقة التلميذ»: ١/١ (شباط عام ١٩٢٤ م): ٣ — ٤ .
- (٢٠٠) «الجامعة الإسلامية»: ٧٩/١٢ — ٨٢ (عام ١٩٤٠ م): ٣٦٥ — ٣٦٦ .
- (٢٠١) م. س: ٣٦٥ .
- (٢٠٢) «الضاد»: ٧/٤ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٤ م): ٣٠٥ — ٣١٢ .
- (٢٠٣) م. س: ٣٠٥ — ٣٠٦ .
- (٢٠٤) «الحديث»: ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨ م): ٥٩٢ — ٥٩٦ .
- (٢٠٥) «الاعتصام»: ٢/١ (صفر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٤٩ — ٥٢ .
- (٢٠٦) م. س: ٥٠ — ٥٢ .
- (٢٠٧) «الجامعة الإسلامية»: ١٣/١٠٣ — ١٠٦ (١٩٤٢/٢/١٦ م): ١٠١ — ١٠٢ .
- (٢٠٨) «الجامعة الإسلامية»: ١٤/١٠٧ — ١١٠ (عام ١٩٤٢ م): ٥ — ٦ .

- (٢٠٩) م. س: ٦.
- (٢١٠) «الجامعة الإسلامية»: ١٦/١٣٦ — ١٣٩ (عام ١٩٤٤ م): ٥ — ٦.
- (٢١١) م. س: ٥ — ٦.
- (٢١٢) «الجامعة الإسلامية»: ١٦/١٤٠ — ١٤٤ (٢٢/٤/١٩٤٤ م): ٣٤ — ٣٦.
- (٢١٣) «الحديث»: ٤/٣ — ٤ (آذار و نيسان عام ١٩٣٠ م): ٣٢١.
- (٢١٤) م. س: ٣٢١.
- (٢١٥) «الحديث»: ٨/٧ (آب عام ١٩٣٣ م): ٦٢٨ — ٦٣٠.
- (٢١٦) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٤٧.
- (٢١٧) «الحديث»: ٨/٣ (آب عام ١٩٢٩ م): ٥٣٢.
- (٢١٨) «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٤٢ — ٤٤.
- (٢١٩) م. س: ٤٣ — ٤٤.
- (٢٢٠) «المرأة»: ٣/١ (٣١/١٢/١٩٣٠ م): ٧٨ — ٨٠.
- (٢٢١) «الفجر»: ٤/١ (حزيران عام ١٩٢٧ م): ١٩٤ — ١٩٧.
- (٢٢٢) «الحديث»: ٦/٥ (حزيران عام ١٩٣١ م): ٣٨٥.
- (٢٢٣) «الفجر»: ١/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٩ — ٢٠.
- «الفجر»: ٢/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٨٢ — ٨٣.
- (٢٢٤) م. س: ١٩.
- (٢٢٥) م. س: ٨٢ — ٨٣.
- (٢٢٦) «الحديث»: ٧/١١ (تموز عام ١٩٣٧ م): ٤٧٤.
- (٢٢٧) «الفجر»: ١/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ٤ — ٥.
- (٢٢٨) م. س: ١٦ — ١٨.
- (٢٢٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٢/٧٩ — ٨٢ (عام ١٩٤٠ م): ٣٧١ — ٣٧٢.
- (٢٣٠) «الشهباء»: ٩/٥ — ٦ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٤ م): ١٧٧ — ١٨١.
- (٢٣١) م. س: ١٧٧ — ١٧٨.
- (٢٣٢) «الشهباء»: ٧/٩ (تشرين الثاني عام ١٩٣٤ م): ٢٢١ — ٢٢٥.
- (٢٣٣) «الشهباء»: ٩/٩ (كانون الثاني عام ١٩٣٥ م): ٣١٣ — ٣١٨.
- (٢٣٤) «الحديث»: ٨/١٦ (آب عام ١٩٤٢ م): ٢٦٩ — ٢٧٢.
- (٢٣٥) م. س: ٢٧١ — ٢٧٢.
- (٢٣٦) «الضاد»: ٢/٨ (شباط عام ١٩٣٨ م): ٨٥ — ٨٨.
- (٢٣٧) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١٥ — ٢٥.
- (٢٣٨) م. س: ١٦ — ٢٣.
- (٢٣٩) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٣٤ — ١٥٠.

- (٢٤٠) م. س: ١٤٨ — ١٤٩ .
- (٢٤١) «الحديث»: ٦/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٢٧ — ٣٢٨ .
- (٢٤٢) «الحديث»: ٩/١١ (أيلول عام ١٩٣٧ م): ٦١٣ — ٦٢٤ .
- (٢٤٣) «الحديث»: ١٠/١٧ (تشرين الأول عام ١٩٤٣ م): ٣٣٥ — ٣٣٩ .
- (٢٤٤) أُصدره حسني البرازي حين كان وزيراً للمعارف، في وزارة تاج الدين الحسني المُشكَّلة في آذار عام ١٩٣٤ م.
- (٢٤٥) «الحديث»: ٧/١٢ (تموز عام ١٩٣٨ م): ٤٨٠ .
- «الحديث»: ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ٩ — ١٠، ١٤١ .
- (٢٤٦) م. س: ١١ — ١٦، ١٣٦ — ١٤٠ .
- (٢٤٧) م. س: ١١٣ — ١١٤ .
- (٢٤٨) «على كيفك»: ١٨/١ (١٩/١/١٩٢٨ م): ٥ .
- (٢٤٩) «على كيفك»: ٢٤/١ (١٢/٤/١٩٢٨ م): ٦ — ٧ .
- (٢٥٠) «الاعتصام»: ٤/٢ — ٥ (شوال وذو القعدة عام ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣٠ م): ١٩٥ — ١٩٨ .
- (٢٥١) «الاعتصام»: ٩/٢ (عام ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١ م): ٤٠٢ — ٤٠٦ .
- (٢٥٢) م. س: ٤١٩ — ٤٢٢ .
- (٢٥٣) «الجامعة الإسلامية»: ١٦٣/١٦ — ١٦٦ (١٦/١١/١٩٤٤ م): ١٥٣ .
- (٢٥٤) «الاعتصام»: ٤/٢ — ٥ (شوال وذو القعدة عام ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣٠ م): ٢٢٥ .
- (٢٥٥) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٣٥٨ .
- (٢٥٦) «الفجر»: ٤/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ١٦١ — ١٦٣ .
- (٢٥٧) «الضاد»: ٧/١ (تموز عام ١٩٣١ م): ٣٠٢ — ٣٠٨ .
- (٢٥٨) م. س: ٣٠٧ — ٣٠٨ .
- (٢٥٩) «الكلمة»: ٢/٩ — ٣ (شباط وآذار عام ١٩٣٤ م): ١١٧ .
- (٢٦٠) «الحديث»: ٨/٧ (آب عام ١٩٣٣ م): ٦٢٧ .
- (٢٦١) «الحديث»: ٣/١٠ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٢٥ — ٣٣٠ .
- (٢٦٢) «الاعتصام»: ٩/١ (رمضان عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٤٤٤ .
- (٢٦٣) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٣٥٧ — ٣٦٠ .
- (٢٦٤) م. س: ٣٥٩ — ٣٦٠ .
- (٢٦٥) «الجهاد»: ٦٣/٥ (١٢/٥/١٩٣١ م): ١ — ٢ .
- (٢٦٦) «الجامعة الإسلامية»: ٦٥/١٢ — ٦٨ (عام ١٩٤٠ م): ٢٦٥ — ٢٦٦ .
- (٢٦٧) «الجامعة الإسلامية»: ٣٠/٦ (٩/٥/١٩٣٤ م): ٦ — ٧ .
- (٢٦٨) «الاعتصام»: ٤/١ (ربيع الآخر عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ١٥٥ .
- (٢٦٩) «الاعتصام»: ٦/١ (جمادى الآخرة عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٢٢٩ — ٢٦٠ .
- (٢٧٠) «الاعتصام»: ٨/١ (شعبان عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م): ٣٧٦ — ٣٨١ .
- (٢٧١) م. س: ٣٧٨ — ٣٨٠ .

- (٢٧٢) «الاعتصام»: ٥/١ (جمادى الأولى عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٢٠٩ — ٢١٤.
- (٢٧٣) «الجامعة الإسلامية»: ٦/١ (١٨/١٠/١٩٢٩ م).
- (٢٧٤) «الجامعة الإسلامية»: ٣٨/٦ (١٤/١٠/١٩٣٤ م): ٣ — ٥.
- (٢٧٥) «الجامعة الإسلامية»: ٧٩/١٢ — ٨٢ (عام ١٩٤٠ م): ٣٦١ — ٣٦٤.
- (٢٧٦) م. س: ٣٦٣.
- (٢٧٧) «الجامعة الإسلامية»: ١٠٣/١٣ — ١٠٦ (١٦/٢/١٩٤٢ م): ١٠١.
- (٢٧٨) «الجامعة الإسلامية»: ١٧١/١٧ — ١٧٤ (١٣/٢/١٩٤٥ م): ٢٦.
- (٢٧٩) «الحديث»: ٢/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ١٨٢ — ١٨٧.
- (٢٨٠) «الجامعة الإسلامية»: ٤٩/١١ — ٥١ (٦/١٠/١٩٣٩ م): ١٤٣ — ١٤٤.
- (٢٨١) «الجامعة الإسلامية»: ١٠٣/١٣ — ١٠٦ (١٦/٢/١٩٤٢ م): ٩٢.
- (٢٨٢) «المرأة»: ٩/١ — ١٠ (٣١/٧/١٩٣١ م): ٢٩١ — ٢٩٣.
- (٢٨٣) «التقدم»: ٣١٢٨/٢٢ (٢٧/٤/١٩٢٩ م): ١.
- (٢٨٤) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٣١ — ١٣٢.
- (٢٨٥) «الحديث»: ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨ م): ٦٠٣ — ٦٠٧.
- (٢٨٦) «الحديث»: ١٠/٢ (تشرين الأول عام ١٩٢٨ م): ٦٨٣ — ٦٨٥.
- (٢٨٧) «الاعتصام»: ٦/١ (جمادى الآخرة عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٢٥٧.

الفصل العاشر

القضايا الأدبية

لم تكن القضايا المطروحة على الساحة الأدبية في حلب ، أقل أهمية وتأثيراً من قضايا الصراع الاجتماعي ، والتفاعلات الثقافية ، والمُضاعفات السياسية التي حفلت بها فترة ما بين الحربين . فقد برزت في الصحافة الحلبية كل المسائل الأدبية التي كانت موضع تساؤل وجدل ، ولم تكن تغيب عنها أية قضية أدبية كانت مطروحة آنئذ في ميدان الأدب العربي عموماً ، في مصر والشام ولبنان وغيرها . ومن الطبيعي أن نلمس انعكاس هذه القضايا الأدبية على صفحات الصحف الأدبية بشكل خاص ، وفي مُقدمتها « الحديث » ثم « الضاد » . فـ « الحديث » أُصدرت في عهد الانتداب عشرين مُجلداً ، و « الضاد » خمسة عشر مُجلداً . وكانت هاتان المجلتان تُواكبان باستمرار ما يجري من حوار وجدل فكري وأدبي خارج حلب ، وتتفاعلان معه بصورة سريعة .

حلب إذن ، كانت على صلة قوية ومستمرة بالأجواء الأدبية العربية ، من خلال صحافتها ، تُؤثر في الأدب العربي حيناً ، وتتأثر أحياناً ، وقد نشأت عن هذا التأثير المُتبادل حركة أدبية ناشطة في حلب ، كانت تطمح إلى أن تُطور الأدب العربي ، وترفع من شأنه ، ليكون عُنصراً فاعلاً في يقظة العرب ونهوضهم .

ولكن هل تحقّق للحركة الأدبية في حلب ما أُرادت ؟

تحدث سامي الكيالي عن « الحركة الأدبية في عاصمة سيف الدولة »^(١) ، قبل الحرب العالمية الأولى وخلالها وبعدها ، مُجيباً عن سؤال وجهه إليه محمد أمين حسونة ، ونشره في مجلة « الصباح » المصرية ، فذكر أن الحركة الأدبية ظلت خلال الحرب مُجدبة خامدة ، قريبة في شكلها من أدب ما قبل الحرب ، بسبب ظروف الحرب ، وحين انتهت الحرب تأثرت حلب

بالنهضة التي شملت العالم، ونعمت البلدان العربية، إذ قامت فيها ألوان جديدة من الحياة، وظَهَرَ جيل جديد من الأدباء والشُعراء والفنانين، لعبوا دوراً في يقظة الحياة الأدبية فيها، وساهموا في الحركة الأدبية في سورية، وابتعدوا عن إقليمية الأدب، فأثروا في حركة الأدب العربي بوجه عام، واندمجوا في الوحدة الفكرية العربية.

أما صُبحي العُجيلي، ففي العدد الذي خَصَّصَتْهُ «الضاد» لدراسة له بعنوان: «حياتنا الفكرية»^(٢١)، أنكر أن يكون في حلب أدب حقيقي أو أدباء حقيقيون، ورأى أن «السخف الذي يبدو في الحياة الفكرية، هو النتيجة المُنتظرة لذلك الإهمال، الذي يتجلى في عجز الأدباء عن خلق صورة من الأدب، فيها من ثورة الحياة ما يجعلها خليقة بأن تُصبح عنواناً لروح العصر الذي نعيش فيه»^(٢٢).

ولكن، وإن اختلفت الآراء حول أهمية الحركة الأدبية في حلب، فمما لا شك فيه أن حلب قد تفاعلت بعمق مع الاتجاهات الأدبية في الوطن العربي، واحتضنت صحافتها الآراء الكثيرة حول التطور المطلوب للأدب، ليكون جديراً بالمرحلة الحاضرة، وقومت الأدب من خلال مدارسه القديمة والحديثة، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى، وتعامله مع التراث، ومع الفنون الأدبية المُستجدة، ومع قضايا العصر، وبحث في حاضر الأدب ومُستقبله، وفي حرية الأديب ومُقوماته وشخصيته، وفي مكانة مصر الأدبية في العالم العربي، وتطرقَت إلى الأنواع الأدبية من قصة وشعر ونقد ولغة، فتناولت ما يتعلق بها من مسائل كانت موضع نقاش. ونستطيع أن نقول برغم ما قيل عن نُضج الحركة الأدبية في حلب في هذه المرحلة، إن حلب كانت قرية — مع بُعدها الجغرافي — من مراكز الصراع الأدبي العربي، بل كانت في قلب الصراع.

أولاً — نحو أدب مُتطور: مُقومات التطور، خُطواته، أسبابه ودوافعه.

أ — تكلَّم زكي مُبارك على «تطور الدراسات الأدبية منذ عصر محمد علي حتى اليوم»^(٢٣)، فرأى أن إنشاء مطبعة «بولاق» كان أول خطوة في إحياء الأدب العربي، ثم تلتها خُطوات أخرى، منها إنشاء مدرسة دار العلوم بالقاهرة، ثم إنشاء الجامعة المصرية عام ١٩٠٨ م، الذي كان فيصلاً بين القديم والحديث، وكان ظهور كتاب «ذكرى أبي العلاء» لطله حسين عام ١٩١٥ م، أولى ثمراته، ودليل تأثير المُستشرقين في الدراسات الأدبية، ثم إعادة تنظيم

الجامعة المصرية في عام ١٩٢٥ م، وإسناد تدريس الأدب فيها إلى طه حسين، الذي أثار ظهور كتابه «الشعر الجاهلي» أزمة سياسية، و«مشكلة أدبية، هي الخلاف حول تحديد الحرية العلمية في البحث والتأليف»، كالتي أثارها ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق.

ثم مرث أعوام سَكَنَ فيها الصراع الأدبي حول القديم والجديد، ولكن التفكير الأدبي لم يخذل، بل سَلَكَ مذاهب أخرى، وانصرف الباحثون عن المسائل التي تصدمهم برجال الدين، إلى المسائل التي تدور حول المعاني النفسية والذوقية والاجتماعية.

ب — في حين رَتَبَ عباس محمود العقاد نهضة الأدب وتطوره، باليقظة القومية العامة^(٦)، فإن بعض الكتاب انتقد واقع الأدب واضطراب أحواله، وضعف تطوره، مما يستوجب دعماً جديداً لخطوات التطور.

فقد كَتَبَ أحمد الصاوي محمد من باريس، مُتَسَائِلًا: «ما هو مذهب عصرنا الفكري؟»^(٧)، فقال: إن عصرنا لا يستأهل اسماً، فليس له ثورة كثورة الأُمس، ونحن نعيش في الأدب، كما نعيش في السياسة في خلل واضطراب، نخدم الأغراض الشخصية والمصالح الحزبية، والكتاب لا يضعون الكتب إلا لجمع المال^(٨).

وفَرَّقَ سامي الكيالي في مقالته: «رُكود الحياة الأدبية في سورية»^(٩)، بين رُكود الحياة الأدبية ورُكود الأدباء، مع إيمانه باتصالهما. فهو لم يَنكُر وجود «عصبة أدب»، لها من العناصر الحية، ما يُمكنها من الاضطلاع بعَبء التطور، والثورة على نزعات الجمود، التي تُميتُ الروح الأدبية في السوريين، فالرُكود إذن، في طبيعة الأدباء، الذين لا يُحرك أقلامهم ما يجري على مسرح الحياة من أحداث هزّت العالم عقب الحرب الكبرى^(١٠).

أما «الضاد»، فقد اعتقدت أن ثمة «حلقة مفقودة في أدبنا»^(١١)، ورغم اعترافها بوجود نهضة أدبية في البلاد. ذلك أن الأدباء «يكادون يحصرون جهودهم في الشعر والأبحاث الأدبية الصرفة، فهم إذن يكتبون لفئة قليلة من الناس، وهذا سبب عدم رواج ما ينشرون».

أخذت «الضاد»، على الأدب إغفاله للمواضيع الاجتماعية المُفيدة، التي لا يعالجها إلا القلة من الأدباء، واعتقدت أنه لولا أدباء المهجر لظَلَّ أدبنا مُقيداً جامداً لا حياة فيه.

جورج عزيز من مصر، لم يشك بوجود نهضة أدبية قوية «عملت على إحياء الأدب العربي القديم، ثم أضافت إليه ألواناً من الآداب الحديثة، لم يفكر فيها القدماء»، لكنه ألمح إلى «حيرة نهضتنا الأدبية بين الكتاب والقراء والناشرين»^(١١)، ولاحظ «أن أدبنا الحديث يفتقر من الناحيتين التطبيقية والخالصة إلى العمق والغزارة والصقل»، و«يرجح بين القلة والضعف»، بسبب اعتبارات كثيرة، لها علاقة بالكتاب والقراء وثور النشر والصحافة.

إن دور النشر الغربية تشجع الكتاب على التأليف، وتقدمهم إلى القراء، ولذا يعتقد عزيز أن تأسيس دور نشر عربية قوية «لا بُدَّ أن يُمهّد لأدبائنا الظهور في ميدان الأدب العالمي، لأنها ستعينهم على تنظيم الإنتاج الأدبي، وبذلك تبرز في أدبنا جميع الخصائص القومية والعالمية».

وحدث فلك طرزي في مقالها: «في الأدب العربي»^(١٢)، أن الأدب العربي قد بدأ يتحرر من بعض الضغوط، وأصبح يتفاعل مع البيئات الإنسانية المختلفة، غير أنه «ما يزال رغباً عن تقدمه ورقيه، ناقصاً من بعض وجوهه، ومحصوراً من بعضها الآخر، وما يزال عدد العاملين في حقله قليلاً ونسبته ضئيلة، نظراً لحاجتنا الماسة إلى الأدباء المجددين والمصلحين»، بالقياس إلى وضع الأدب في الغرب، وهذا يعود إلى عدة عوامل:

إن الأديب عندنا محروم من أسباب التشجيع التي يلقاها الأديب في الغرب. والأديب الغربي يجد أمامه رصيذاً ضخماً من الآداب المتعددة، ولذا نجده يلتفت إلى الابتكار الشخصي، بينما نجد الأديب العربي يلجأ إلى الأدب الغربي «ليسند باستعانت به نقص ما يراه في أدبنا».

لا تريد طرزي أن تبخس الأدب العربي قيمته، ولكنها تؤكد الحاجة إلى سد بعض النقص في ثروتنا الأدبية الضخمة، وإلى أدباء مبتكرين لا مقلدين مخادعين، يسعون لتحقيق الشهرة عن طريق تسخير أقلام غيرهم للكتابة باسمهم.

وتأمل طرزي من الأدباء المجددين أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم أن يستمروا في تجديدهم وابتكارهم، ليكسبوا الأدب العربي ثروة تضاف إلى ثروته، وتساعد المستشرقين الفرنجة على اكتشاف كنوز اللغة العربية الدفينة^(١٣).

وقد انتقد صبحي العجيلي أسلوب التأليف في الأدب، الذي لا يليق بمن اطلع على المؤلفات الحديثة، وأساليب التأليف العلمي في كل فروع الحياة الفكرية. والتأليف الحقيقي

— في نظر المُعْجِلِي — هو الذي « يتصلُّ بالحياة وبالأحوال الأدبية والاجتماعية والاقتصادية ، وأثر هذه الأحوال في النفوس والعقول ، وأثر النفوس والعقول في الحياة » .

وينتقد المُعْجِلِي أيضاً الأدب ذاته ، « أدب التقليد والسخف والتدجيل ، أدب الصنعة الميت الروح ، الفاقد للإحساس » . وينتهي إلى نتيجة مفادها ، أن « حياتنا الفكرية ما زالت في مهدها ، بل لم تُولد بعد ، وأن البيئة الأدبية الصحيحة لا وجود لها بيننا » ، فنحن لسنا في نهضة ، وإنتاجنا أقل من طاقتنا ، وذلك عائذ إلى تردد الأدباء ، لا إلى عجزهم . ولا بُدَّ من خروج الأديب عن عزلته وأنايته وفرديته ، لتدارك هذه الحالة ^(١٤) .

وفي إطار وصف طبيعة الأدب ، والبحث عن وسائل لتطويره وتجديده ، ليُلائم الحياة المعاصرة ، تَحَدَّثَ يُوسُفُ البعيني ، من العصبية الأندلسية ، في مقاله : « الأدب وصلته بالحياة » ^(١٥) ، عن كاتين ، واحد مُتكلف ، وآخر صادق مُتصل بالحياة ، كمثّل اسكندر دوماس وجبران ، وعن التجديد الذي ثارَ على التقاليد القديمة ، وبنى على أنقاضها أدباً مُستحدثاً ، مُتوغلاً في النفس ، مُصَوِّراً للحياة ، أثار مُقاومة المُحافظين . رغم أنه كان بطيء الخطى ، وعن حُماة اللغة من القُدماء ، الذين يقيسون الأدب بغير مقياسه الحقيقي ، فلا يُطورونه ، بل ينكرون على الأديب كل تفوق إلا إذا كان على غرار الأقدمين . وفي الوقت نفسه ذكَّرَ البعيني أن الغرب المُتفوق ، لا يهتم إلا بأبنائه النابغين المُجددين .

وذكر طه حسين في مقاله : « الاتجاه الحديث في الأدب المصري » ^(١٦) ، ميزتين بارزتين للأدب المصري الحديث : حداثة عهده ، وجرأته وقوته وحيويته ، واعتبره وثيق الاتصال بالأدب العربي القديم ، لكنه ليس صورة عنه ، وعَدَّ بعض المشكلات التي يُعاني منها ، وهي الوسط الثقافي الضيق ، واضطرار الأدباء لاتخاذ مهنة أخرى غيره ، لأنهم غير قادرين على الاعتماد عليه لتحقيق معيشتهم ، وتفشي الأمية والجهل والتعصب ، والثقافة الأجنبية لمُتذوقي الأدب الذين يطلبون أدباً يُضاهي الآداب الأوروبية . إن صُمِدَ الأدب أمام هذه العراقيل دليل قوته وحيويته .

ثمة عاملان أثرا في مجرى الحركة الأدبية الحديثة ، وهما : إحياء الأدب العربي القديم ، والاتصال بالآداب الأوروبية الحديثة . كما كان للنزاع بين القديم والجديد ، وفوز الجديد على القديم نهائياً أثر في دفع الحركة الأدبية وتطورها ، انعكس على النثر أكثر من انعكاسه على الشعر . وقد ساعدت الصحافة على نشر الآداب الحديثة ، وهرَّز النقد الأدبي ، وتطوَّرت فنون

المقالة والقصة، ثم الرواية، ثم المسرح.

جـ - تطرقت الصحافة إلى الخطوات التي اتخذت أو اقترحت لتطوير الحركة الأدبية والنهوض بها.

لقد رَغِبَ ملك مصر فؤاد الأول في ترقية مستوى «الكتابة العربية» بإدخال علامات الترقيم وضبط قواعدها، واستعمال الحروف الكبرى في ابتداء الكلام في الكتابة الخطية والمطبعية، كما تُستعمل حروف (الماجسكيل) في الفرنسية، و(الكاييتال) في الانكليزية. وأمر بتشكيل لجنة في وزارة المعارف، تتابع هذا العمل، وتجري مسابقات لاختيار الحروف^(١٧).

دعا عبد الله عفيفي رئيس رابطة الأدب العربي بالقاهرة، وأمين سرها عادل الغضبان، بمناسبة العيد الألفي لوفاة المتنبي، لإقامة مؤتمر أدبي عام، في كانون الأول عام ١٩٣٥ م، يبحث جوانب الأدب العربي قديمه وحديثه، ومنها: توحيد الثقافة الأدبية في البلاد العربية، وحدود التجديد في الأدب العربي، وإصلاح مناهج الدراسة الأدبية، والنهوض بالأدب النسوي وأدب الأطفال وأدب القصة والمسرح والأغاني والأناشيد^(١٨).

وإذا تجاوزنا المستوى الرسمي إلى المستوى الصحفي، نجد «الحديث» الصحيفة الأولى التي أخذت على عاتقها مهمة تطوير الحركة الأدبية، ورفدها بمقومات الاستمرار والتقدم، وربطت بين التجدد الاجتماعي والتجدد الأدبي، مسترشدة بما تم في تركيا، ولهذا أُنسحت المجال لأدباء أتراك صَوَّروا الحياة العصرية التركية، ودعت الأدباء السوريين للاقتداء بهم^(١٩).

وعلى الصعيد الشخصي برزت مقالات عديدة تدور حول تطور الأدب، وترسم الخطوط له، فقد تحدث عمر الفاخوري «بمناسبة الاحتفال بذكرى أمين الريحاني»^(٢٠)، عن ظهور ما تُسميه «المدرسة الأمريكية» في الأدب العربي الحديث، ورأى أنها أبرز مدارسنا الأدبية خصائص، وأوضحها مميزات، تفكيراً وتعبيراً^(٢١).

وميز فؤاد الشايب بين الأدب السياسي، وهو أدب الحزب وديكتاتورية الدولة أو السوط، والسياسة الأدبية، وهي على النقيض، تعني «إشراك الفكر في بناء المجتمع السياسي إشراكاً مطلقاً وظيفاً من عصبية الحزبية».

يعتقد الشايب أن السياسة الأدبية عمل اجتماعي جليل، يشد الأديب إلى الحياة، وأن «مهمة الأدب في توجيه السياسة هي خلق الحسن القومي، والاجتماعي في الكتلة الشعبية».

ويدعو الشاب إلى العمل اللا حزبي، لأن السياسة الأدبية لا تقوم على الحزبية أو العصبية، ويحث أبناء الجيل على العمل الموحد، من أجل حرية الفكر وكرامته، واستخدامهما في تربية الروح القومية، وضبط القيم السياسية بمقاييس تنسجم مع طبيعة بلادنا، لا بمقاييس أجنبية^(٢٢).

وفيما إذا كان الأدب الحديث يُلائم الحياة المعاصرة، ويُعالج مشاكلها، أجاب محمود تيمور على سؤال مجلة «المصرية»، بقوله:

إنَّ الأدبَ الحديث يُعبّرُ تعبيراً صادقاً عن مشاعر الأمة ومُختلف نزاعاتها ومظاهر نشاطها ورُكودها، ويُلائم حياتها الاجتماعية والعقلية والنفسية، وأتتُ بتناقضاته صادق في تعبيره عن العناصر المُتفرقة في الحياة المعاصرة.

وحدّد تيمور مُهمة الأدب قائلاً: إنَّ الأدبَ الرفيع أرقى وأعظم من أن يُقحم نفسه في معضلات الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وما مائلها من مشكلات العصر الحاضر، وهو لا يتقيد بزمان خاص، ولا بمكان خاص، ولا بأمة مُعينة، ولا يتأثر بمؤثرات وقتية، فهذه المشاكل تحتاجُ إلى عُلماء، لا إلى أدباء.

واعترف تيمور بأنَّ الأدب «لم يُساهم حتى اليوم مُساهمة جدية مع الأدب الغربي في مهمته العالمية، فهو ما زال طفلاً يحبو»^(٢٣).

ورأى أنيس الحوري المقدسي أنَّ لليقظة الحديثة وجهات ثلاثاً: قومية واجتماعية وأدبية، أثرت في الحياة الأدبية.

فمن الوجهة القومية، أغنت العلاقات والتطورات السياسية الأدب، بما هيأت له من موحيات.

ومن الوجهة الاجتماعية، طرأ تطور اجتماعي على الشرق العربي بعد الحرب العالمية الأولى، وقد دعا الأدب الاجتماعي إلى إقتباس أنوار الحضارة، بشكلين تثقيفي ووصفي. ويبدو «أنَّ الأدب بعد أن اختبر سيئات المدنية الغربية، تأثر جداً بها، فحول عن الدعوة إليها، إلى الدعوة عليها»، وحذر من مفسد الحضارة، وما سببته من بُؤس اجتماعي. وكان أدب المهجر أكثر اهتماماً بهذه النزعات، لاحتكاكه عن كثب بالمدنية الغربية. ولم يقف الأدب عند هذا الحد،

بل تناولَ حقوق الإنسان ، وتسربت إليه مبادئ الديمقراطية والحرية والمساواة .
ومن الوجهة الأدبية ، تطورَ الأدب العربي شعراً ونثراً ، منذ أن اقتبسَ الروح العلمية عن الحضارة الجديدة ، التي دخلَ العربُ ميدانها منذ فجر القرن العشرين .

يتفقُ المقدسي مع ما ذهبَ إليه طه حسين في مقاله : « النثر في خمسين سنة » ، ومع ما قاله عباس محمود العقاد في مقاله : « مكان الأدب في العصر الحديث » ، من أن « اللغة العربية قد اتسعت اليوم لما لم تتسع له في دور الجاهلية ، ولا في دور الحضرة ، ولا في إبان الحضارة العباسية والأندلسية ، وأياً كان الميزان الذي تُوزن به اللغة ، فالرجحان في جانب العصر الحديث »^(٢٤) .

ثانياً - الأدب العربي بين القديم والحديث :

لعل من أهم ما يُميز الحركة الأدبية في فترة ما بين الحربين نُشوب الصراع بين المدارس والفنون والتيارات الأدبية القديمة والحديثة ، ذلك الصراع الذي تمخضت عنه معارك قلمية ، دارت رحاها على صفحات الصحف ، وانتقلت أصدائها إلى الصحافة الحلبية .

في مصر كانت المعركة مُحتمدة بين أنصار المدرسة القديمة في الأدب وزعيمها مصطفى صادق الرافعي ، وتُخصومهم أنصار المدرسة الحديثة : طه حسين وعباس محمود العقاد وغيرهما . وكانت مجلة « الرسالة » لأحمد حسن الزيات مسرحاً لهذه الخصومة التي لم تنتهِ إلا بوفاة الرافعي .

وكان المُستعرب التركي إسماعيل أحمد أدهم قد كَتَبَ عدة مقالات ودراسات حولَ هذا الصراع ، من بينها مقالات كتبها عام ١٩٣٨ م ، احتفظَ الزيات بالمقال الأول ، ونَشَرَ شقيقه إبراهيم أحمد أدهم المقال الثاني بعد وفاته ، وهو بعنوان : « الأدب العربي المُعاصر بين القديم والجديد »^(٢٥) ، فيه تحليل للصراع الدائر آنئذ .

وفي سورية تصدَّت جماعة المُجددين الناشئين ميشيل عفلق ، صلاح المхайيري ، فؤاد الشايب ، سعيد الجزائري وغيرهم ، لجماعة المُجمعين التي كانت تتألف من مجموعة من المُنادين بالمُحافظة على الأصول ، ومنهم شفيق جبيري ، محمد كرد علي ، جميل سلطان ، علي الطنطاوي ، سعيد الأفغاني ، شكيب أرسلان .

وفي حلب لم يكن لأية جماعة صحيفة مُحددة ، وكل ما في الأمر أن بعض الصحف مالَ

إلى القديم وأيده، وبعضها مال إلى الحديث وأيده، دون أن يُعادي أي منهما أصحاب المذاهب الأخرى، فـ «الحديث» مثلاً، على الرغم من دعوتها الملحة إلى التحديث، لم تنكر الأصالة، ولم تدخل في جدل ساخن مع المُجمعيين، بل العكس، إذ رأينا صفحات «الحديث» تضم آراء مُتباعدة جداً، ما بين المُتطرف في التجديد، والمُعتدل، والأقرب إلى المُحافظة.

أ— نستعرض بعض الآراء حول هذا الموضوع، ليس من قبيل الفرز، بل من قبيل السرد التاريخي لمراحل نشوء الصراع، بهدف الوصول إلى التطور المنشود.

اعتبر طه حسين أن هذا الصراع الدائر بين أنصار القديم وأنصار الحديث، إنما قام بسبب اصطباغ عقلية هؤلاء بالصبغة الغربية، وانحسار هذه الصبغة عن أولئك^(٢٦).

وبدون أن يعلن محمد حسين هيكل إنحيازه إلى أي من القديم والحديث، نجده يتأثر في أعماله الأدبية بالمذاهب الفنية الحديثة، ومع ذلك فهو يعتبر الصراع بينهما ضرورياً، في هذه المرحلة، ويتنبأ بأن المعركة بينهما ستنتهي، حيث تبدأ مرحلة البحث عن الكمال^(٢٧).

ونشرت سامي الكيالي مقالة بعنوان: «الأدب المصري الحديث وأثره في تكوين الثقافة العربية»، على حلقات^(٢٨)، عرّف فيها بالأدب وغايته، وعرض لتطور المعركة بين الحديث والقديم.

إن غاية الأدب، تنحصر في تثقيف الأمة علمياً وأدبياً، ورفع مستواها مادياً ومعنوياً، «وفي تعليمها معنى الحياة، وما لها من حقوق، وما عليها من واجبات»، لتجاري الأمم القوية.

وقد تجد أمة مثلها الأعلى في قطع صلتها بماضيها، وتلمس أخرى مثلها الأعلى في إعادة ما لها من ماضي مجيد، وتوفق ثلاثة بين النظريتين، وتقتبس رابعة ما يُلائمها من نظم وعادات، من الأمم الأخرى.

«وهكذا يلعب نضال التجدد دوره في الأمم الناهضة، التي يكون لها مثل أعلى في الحياة، فيقوى تارة، ويضعف تارة أخرى، بمقدار ما عند كل أمة من أدباء مُجددين، وما هم عليه من الثقافة والرقى»^(٢٩).

وأرجع الكيالي الخصومة بين أنصار القديم وأنصار الحديث إلى صيف عام ١٩٢٣م، حين بعث مصطفى صادق الرافعي، إلى جريدة «السياسة» رسالة عنوانها: «أسلوب في

العتب» ، نحا فيها منحىً قديماً لا يروق ذوقَ العصر ، فأنكر طه حسين ورفاقه المُجددون هذا الأسلوب العقيم ، وخرجت المناقشات بينهم عن قواعد المناظرة الأدبية ، ثم بعث الأديب الفلسطيني خليل سكاكيني بمقال إلى «السياسة» ، قال فيه بوجود تطور اللغة العربية ، وغمز من أسلوب شكيب أرسلان ، وما كادَ المقال يظهر ، حتى انبرى أرسلان للرد عليه بمقالات طويلة ، «دافع فيها عن أسلوبه الذي اعتبره صورةً حيّة من الأساليب العربية الفصحى» ، ثم دخل سلامة موسى طرفاً في المناقشات ، حين رَسَمَ في مجلة «الهلل» صوراً للأدباء والشعراء ، مُتخذاً الرافعي مثلاً للقديم ، وكان هذا مدعاة لمهاترة ومناظرة بين موسى والرافعي ، في مجلة «السياسة» أيضاً .

ثم تزلّ الميدان الخضري وصادق عنبر ومحمد صبري ومحمد حسين هيكل وعبد العزيز البشري مُحَرَّر «مرآة السياسة» الأسبوعية ، واحتدم الجدل بين الفريقين ، إلى أن ظَهَرَ كتاب «الشعر الجاهلي» لطله حسين ، وثارَ حوله الخصومة المعروفة ، التي يرى الكيالي أنها أدت خدمة للغة العربية^(٣٠) .

اعتبر الكيالي أن «الفكر العربي المعاصر قد تطورَ بالترجمة والنقل عن الثقافة الغربية ، كما تطورَ الفكر العربي القديم بالنقل عن اليونانية» ، وأن «ذلك التطور قد تمّ بتأثير المطبعة والصحافة والكتب المصرية ، وما تركه الأدب المصري الحديث في نفسية الأمة العربية وفي ثقافتها المصبوغة بالألوان الأوروبية المختلفة» ، وأنَّ ثمة مرحلة تالية في التطور^(٣١) .

ب — المدرسة القديمة في الأدب :

برزت المذاهب الحديثة في الأدب ، وتمادى أصحابها في التجديد ، حتى خشي بعضُ القوم على الأدب أن يتهلل ، وعلى اللغة أن تسف ، وعلى القواعد والأصول أن تتصدع ، ولهذا ازداد تمسكُ بعض الناس بالقديم ، كلما ازداد شعورهم بخطر التجديد ، ووقف بعضُ الناس موزعين حائرين بين قديم يُحبونه وحديث يرغبون فيه ، وانغمس الآخرون في الحديث انغماساً أنساهم صلتهم بماضيهم وراثتهم ، بل لقد أرادَ بعضهم قطعَ الصلة بالماضي والأصول ، بحجة الالتفات لصنع الحاضر وبناء المستقبل ، ورغبة في المحافظة على القديم عمداً أصحابه إلى إبراز سيئات المذاهب الحديثة .

في مقال بعنوان : «الأمة والأدب» ، نشرته «الحديث» في عددين^(٣٢) ، نقرأ هجوماً على

المُحدثين ، واتهاماً لهم بالشُعوبية والقُصور ، لأنَّهم يدعون إلى لغة قريبة من العامية ، وتذكيراً بأنَّ العرب كانوا من الأمم التي تنبث إلى المبدأ القومي ، بعد الحرب العالمية الأولى ، وهو مبدأ « يقوم على رُكن من اللغة ، والأدب جزء منها ، والأمة في مبدئها القومي تحتاج إلى ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، والأدب بعضُ ماضيها »^(٣٢) .

ويرى كاتبُ المقال أنَّ الأمة التي تحتفظ بالقديم احتفاظاً مُطلقاً ، وتُزور عن الجديد ازوراراً كاملاً ، فتلك أمة ساء مصيرها . ولكن الذي حَدَث هو أنَّنا تركنا كل ما يتصلُّ بنا ، وكرهنا كل قديم ، وعشقنا كل حديث ، حتَّى نشأت فئة (المُعطلين) من أصحاب المذهب الحديث ، الذين رتبهم المدارس الأجنبية « على احتقار بلادهم ، وجهل لغتهم ، والزراية بقوميتهم » ، ولم يكتف هؤلاء بإفساد اللغة بصُحفهم وكتبهم ، بل تطاولوا إلى نقد شيوخ الأدب ، واتهموا كل من يُعارضهم بالرجعية^(٣٣) .

يختتمُ صاحب المقال كلامه فيهاجم بعض رواد المذهب الحديث : صديق شيبوب وشعره المنشور « الصخر الباكي »^(٣٤) ، وجبران خليل جبران ، بسبب مقالتيه : « الأرض »^(٣٥) ، و « لكم لغتكم ولي لغتي »^(٣٦) ، ويتهمم بالتخليط والسخافة والغموض ، ويعتبر السُكوت عنهم خيانة .

من المُستغرب أنَّ نقرأ هذا الهُجوم على المذهب الحديث ، في مجلة « الحديث » ، التي عُرِفَت بميلها إلى التجديد والحداثة ، ولكن دهشتنا سترول ، إذا علمنا أنَّ المجلة قد حفلت باتجاهات مُتعددة ، بعضها يتعارض مع اتجاه صاحبها نفسه ، الذي يُعلِّل ذلك بحرصه على حرية الصحافة ، وعلى تلاقح الأفكار ، وتفاعل الثقافات ، ثم إنَّ موقفه من الماضي والتراث قد تغير ، وأصبح أكثر تمسكاً بالأصول القديمة ، ولهذا لم يكن المقال يُغاير موقفه كثيراً .

ومن أنصار المدرسة القديمة الذين برزت آراؤهم في الصحافة الحلبية شكيب أرسلان وإسعاف النشاشيبي ، الذي أثار كتابه : « كلمة في اللغة العربية » ، تعليقات شتى في صحف حلب . و « الكتاب هو حُطبة للنشاشيبي في دار الرابطة الشرقية في القاهرة ، مُلخصها أنَّ مجد الشرق مُتصلٌ بمجد لغتنا العربية ، وأنَّ مجد العربية لن يثبت لصدمات الزمن ، إلا إذا حرص أبناء الشرق على أنَّ يتخذوا لغة الأوائل من أهل البلاغة السليمة ، والفصاحة الصافية إماماً يهتدون به ، فيما يُنشئون من نظم أو نثر في أبواب الآداب أو العلوم أو الفنون »^(٣٨) .

وفي مقدمة الأدباء الحلبيين أنصار الاتجاه القديم في الأدب عبد الحميد الجابري، وقد رأينا آراءه موزعة في الصحف الحلبية، وخصوصاً في مجلتي «الجامعة الإسلامية» و «الاعتصام». ففي «الاعتصام» هاجم بعض المُحررين الذين أخذوا بالأساليب الحديثة في الكتابة، وبالأفكار الجديدة، فمنهم من أوغل بالإطالة والإغراب، ومنهم من جارى شعور فئة من السامعين، ليكون موضع إعجابها، كأهل الإلحاد، ومنهم من رأى أن ظهوره بمظهر حُب التجدد والتشيع للحديث يُكسبه الإعجاب، وكثير منهم ينتقد الأوضاع الخلقية والعادات التي لا تُوافق الزمان، حتى صار يُقرط في حُب كل حديث، ولو كان قبيحاً، وكره كل قديم، ولو كان مُستحسناً، مع أن كثيراً من الأوروبيين الذي يُحب أن تُقلدهم قد رجعوا إلى القديم^(٣٩).

وعاد الجابري للكلام على مساويء الأسلوب الحديث، مُتناولاً الأدب، والأدباء الذين لا يُراعون فيه قاعدة خير الكلام ما قل ودل، فنرى إكثاراً في القول، بدون إطناب في المعنى، بل مع تنقيص له^(٤٠).

جـ — المدرسة التوفيقية في الأدب :

آثرت أن أُطلق عليها هذا الاسم، لأنها ليست مدرسة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فإن هي إلا مجموعة ممن هالهم الصراع بين القديم والحديث، ووقفوا حيارى، لا يستطيعون الميل باتجاه أي منهما ميلاً كاملاً، فلم يجدوا إلا أن يتخذوا مذهباً وسطاً يُرضي الخصمين. إن أصحاب هذا المذهب هم الكثرة بين أدباء حلب، القلة بين الأدباء العرب عموماً.

ونعترف بأن المدارس والتيارات الأدبية في حلب كانت صدى لما يجري في خارجها، ولم يكن لحلب فضل في ظهور أي مدرسة أدبية أو حتى في إنضاجها، ولهذا كان معظم الأدباء الحلبيين لا يعرفون لهم اتجاهاً مُحددًا، فيقفون في الوسط. وقد يكون بعض هؤلاء أقرب إلى أحد الطرفين من الطرف الآخر في بعض الأحيان، ولكن دون أن يُحسب على هذا الطرف أو ذاك.

في مقدمة من يُمكن أن ينتسب إلى هذه المدرسة سامي الكيالي الذي عُرف عنه أنه مُتشيع للتجديد ومدارسه الحديثة، وأنه فتح المجال في مجلته «الحديث» للتيارات الحديثة المُتطرفة، ومقالات أعلامها، لكنه في الوقت نفسه كان حريصاً على أن لا يسلك في هؤلاء الغلاة، بل

كان يُعلنُ مُعارضتهُ لأفكارهم، في الوقت الذي كان ينشرُ فيه لهم .

لقد اختارَ لمجلته اسم «الحديث»، ومع ذلك لا يُمكن أن نعتبرهُ من أنصار المدرسة الحديثة، فالتجديد الذي يُطالبُ به، لا يتنافى مع القديم الذي حافظَ عليه، مع أنَّه كان حريصاً أيضاً ألاَّ يُحسب في القدماء .

وضَّحَ الكيالي رأيه في التجديد، فنفى أن تكونَ رُوح التجديد ترمي إلى مُعاداة الشرائع، ثم تفسرها حسب الأهواء، أو إلى محو القديم وتقويض أركانه . فإنَّ للقديم روعته وجماله ومكانته، كما للحديث، وليس كل قديم فاسداً . «وإنَّ الباحث الذي يستطيع أن يجمعَ بين رُوح الاثنين، وأن يمزجهما مزجاً مُتماسك الأجزاء، فهو المُجدد الحقيقي، الذي يخدم النهضة»^(١١) .

فما القديم الذي يجبُ أن نهدمه؟ وما القديم الذي يجبُ أن نتمسكَ به؟ جواب ذلك جاءَ في مقالة بعنوان : « النهضة الجبارة، القديم والحديث »^(١٢)، بقلم : محمد علي ثروت من مصر، إذ يقول : إنَّ « الأدب العربي كنز يجبُ علينا أن نحفظَ به ليكون لنا مرجعاً يُهذبُ أُلُفَّاظنا، ويُقوِّمُ اعوجاج أُلُستتنا، ولكننا يجبُ أن نُفكرَ برؤوسنا فحسب، ولا نُفكرَ برؤوس الأقدمين »، وعلينا أن نقرأ الأدب الأوروبي القديم والحديث، « ونسعى لهدم القديم الفاسد، لنُشيد على خرابته وأنقاضه صرحاً من الأدب جديداً متيناً »، مُناسباً لروح العصر، « فالحياة والأدب توأمان لا ينفصلان » .

أما « الاعتصام » التي وجدنا أنَّها أقربُ في فكرها إلى الاتجاه القديم، ففي افتتاحية عددها الأول^(١٣)، صنفَتْ نفسها في مدرسة أدبية مُتوسطة، بين من ينظر إلى الأدب العربي بخشوع وإجلال، ومن ينظر إليه باحتقار وازدراء^(١٤) .

كذلك وجهَ محمد المُبارك « دعوة إلى أدب جديد »^(١٥)، من شروطه، أن يصلنا بالماضي من جهة، حتى نشعرَ بأنَّه جزءٌ منا، ونحنُ جزءٌ منه، وأنَّ يُجاري الحياة الحاضرة، ويصطبغ بصبغتها، حتى يكونَ أدباً حياً يُنيرُ آفاقَ الحياة . ومن مصادره، التاريخ الإسلامي وأدبه القديم، ومشكلات الحياة الحاضرة^(١٦) .

ومن زُعماء المدرسة المُتوسطة في مصر الشيخ الحضري، الذي أنجبته « دارُ العلوم »،

وكان أحد الأركان القديمة للجامعة المصرية، إذ كان شيخ الأدباء، وأستاذاً لطله حسين و كبار أساتذة اللغة العربية. ففي ذكرى وفاته نشرت «الحديث» رسالة صنفته في زعماء المدرسة المتوسطة، «فليس هو من أنصار القديم، ولا من أنصار الحديث، وإنما هو من أنصار الذين يأخذون من القديم والحديث على حد سواء».

كان في إنتاجه مُجدداً، لأنَّه — خلافاً لعادة الشيوخ — لم يكن يبحث في المعلوم، بل يتناول بالبحث ما كان محوطاً بالشك واللبس، فيكشف عن حقائق علمية، وتعتبر كُتبه مصدراً للبحث في الأدب القديم للدارسين وأنصار التجديد^(٤٧).

د — المدرسة الحديثة في الأدب :

إنَّ الخلافَ واضح حول تحديد هوية الأدباء المُنتميين إلى هذه المدرسة، فقد يدعي بعضهم انتسابه إليها، دون أن تكون أفكاره مُنسجمة معها، وقد يحرص بعضهم على القديم، لكنَّه يضع في الوقت نفسه مقومات حركة تجديدية حديثة.

وفي الحقيقة، فإنَّ وضعَ حدود فاصلة بين التيارات الأدبية أمرٌ صعب — كما رأينا — فالتيارات تتداخل، والإنتماءات تتشعب وتتأرجح، لكننا سنتلمسُ خطوطاً عامة تربط بين الأدباء، يُمكن أن نعتبرها صفات للمدرسة الحديثة.

ونبدأ هنا أيضاً بـ سامي الكيالي، فالكيالي الذي دعا ذات يوم، من بداية حياته الأدبية إلى جعل الكتب القديمة الصفراء طعماً للنيران، صحح موقفه من القديم فيما بعد، وأصبح أكثر حرصاً عليه^(٤٨)، حتى أن محمود اللبابيدي أشار إلى هذا التحول في اتجاه الكيالي عن المدرسة الحديثة، حين أعلن أن روحانية الأدب قد اكتملت فيه، «وَأَثَرْتُ فِي نَفْسِهِ، إِلَى دَرَجَةٍ أَصْبَحَ مَعَهَا لَا يَرَى غَضَاضَةً عَلَيْهِ، إِنَّهُ هُوَ صَحَّحَ نَزَوَاتِ قَلَمِهِ الْمَاضِيَةِ، الَّتِي جَرَتْهُ إِلَيْهَا خُصُومَتُهُ لِلْمَدْرَسَةِ الْقَدِيمَةِ مِنْ جِهَادِهِ. وَقَلِيلٌ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ بِإِيمَانٍ»^(٤٩).

وحسبنا أن نعود إلى عام ١٩٣٣ م، حين علَّق الكيالي على ما كتبه محمد حسين هيكل عن «ثورة الأدب». لقد كانت تتجلى في كتاباته آتذ روحه الثائرة التي تُريد أن تُحطّم كل قديم، لتحل محله جديداً، ولقد أراد من هيكل أن يكون نائراً، لكنَّ هيكل كان قد تجاوز مرحلة الثورة التي مرَّ بها منذ أكثر من عشر سنوات، ويمرُّ بها الكيالي الآن^(٥٠).

يُريدُ الكيالي من زُعماء الفكر الحر أن يهيئوا للشرق العربي يداً جبارة مُصلحة، تبعثُ الأمة من جديد، كما بعثها زُعماء الثورة التركية، ويُعلّقُ آمالاً على كتاب هيكمل القادم «الشرق الجديد» لتحقيق ذلك^(١٠).

ولعلنا نستطيعُ الآن أن ننسبَ الكيالي في مطلع حياته الأدبية في العشرينات إلى المدرسة الحديثة، وأن نلاحظَ ميله عنها في مرحلة تالية أو أواخر الثلاثينات، يُمكنُ اعتباره فيها من أنصار المدرسة التوفيقية، من غير أن نراه يُعلّقُ مجلته دون أنصار المذهب الحديث، فلقد ظلَّ أقرب إليهم.

حدّدَ أحدُ أصدقاء الكيالي مذهبَ صديقه، بأنّه لم ينفضْ يدهُ من القديم كل النفض، ولم يقبضْ على الحديث كل القبض، ودعاؤه للحرص على اللغة، لأنّها الميراث الذي جهد القدماء فيه. ويُجيب الكيالي صديقه بأنّ الذنب في الجمود ليس ذنب اللغة، بل ذنب الأدباء الجامدين الذين يُريدون أن يعيشوا في كهوف الماضي، بدل أن يتمردوا على الجمود^(١١).

تجلّت ثورة الكيالي على «شيوخ المدرسة القديمة» في مقالته: «نظرة في الأدب العربي»^(١٢)، إذ جعلهم مسؤولين عن طرق التدريس العقيمة للأدب^(١٣). وهو في هذا يُردّد ما قاله طه حسين في عدد سابق من «الحديث». وهذا التوجه يُخالف في الوقت نفسه ما ذهبَ إليه سلامة موسى، في عدد سابق منها أيضاً، حين دعا إلى إنكار كل ما يتعلق بالتراث، والبدء بنهضة جديدة تمحو آثار القديم، وتستعين بالنهضة الغربية المعاصرة. وهكذا نرى أنّ موقف أنصار المدرسة الحديثة من التراث مُختلف من شخص إلى آخر.

وهكذا، فكما رأينا أنصار المدرسة القديمة يُبرزون مساوئ المُجددين، كذلك نرى أنصار المدرسة الحديثة يُبرزون مساوئ القدماء. فقد طالعنا سليم خياطة بمقال عنوانه: «أدبنا المعاصر والأدب الإنساني»^(١٤)، قَسَمَ فيه الأدباء العرب إلى فريقين فحسب، فريق القديم، وفريق الداعين للتجديد، دون أن يحسب حساباً لمذهب وسط، وهو في انتقاده للقدماء، طلّع علينا بأفكار حديثة، تخرّج عن مذاهب رواد الحداثة المعاصرين.

ألقي خياطة نظرة على نتاج الفريقين، فوجد أنّ مادة الأدب لم تزد منذ عشر سنوات زيادة جوهرية تُذكر «إلا في ناحية الوثبة القصصية الملحوظة، وجزء قليل من طيب الأدب الاجتماعي

السياسي». ووجه اللوم في هذا التقصير إلى القدماء وشيوخ الأدب وفتاحل الجامعات العلمية واللغوية في دمشق ومصر وبيروت وبغداد، فقد انحصر دورهم في إظهار لغة وماضي حياة ثقافية عربية، تيسيراً على الأدباء الدراسة وتوسيع المعرفة، مما يخلق مجرى متواصل، يحقق الهوية القومية، ويرغم أن النقاد المعاصرين يعتبرون هذا من جيد ما عمل في مجال أدبنا الحديث، فإن خياطة لا يعتبره أدباً ولا شبيهاً بالأدب، ولا درجة «في سلم تطور اللغة والثقافة والتعبير الكتابي الفني». ووصل خياطة إلى القول «بأن شيوخ القديم أكثر، وأولئك الموهوبون نوعاً ما قلائل».

ولخياطة أيضاً ما أخذ على من يعتبرون أنفسهم من المحدثين، فليس كل من خرج على القدماء من أقدمين ومعاصرين مُجدداً، لأن هذا يجعلنا نعتبر أصحاب القديم أنفسهم مُجددين، لأنهم لا بد قد جاؤوا بشيء طريف يخرج عن طريقة سلفهم. والمحدثون ليسوا أقل تعصباً وغلواً و«ضيقاً في مجال إبداعهم وتصورهم من مشائخ الأدب القدميين». وعلى هذا الاعتبار انتقد خياطة مذاهب المحدثين في التجديد أمثال جبران ونعيمة وسلامة موسى والزهاوي، لأنهم أنكروا كل قديم لمجرد قدمه^(٥٦).

وقريب من رأي سليم خياطة، رأي لعباس محمود العقاد، ففي مقالته: «كلمة في التجديد»^(٥٧)، يعرف التجديد بأنه «شيء غير كتابة الجديد»، وهو حين يدعو إلى الجديد، فهو لا يدعو إلى هدم شيء، لأنه يعلم «أن كل شاعر صالح لزمانه، هو الشاعر الصالح لكل زمان»، وحين ينكر أدباً كأدب شوقي، فهو لا ينكره لأنه كالمُتنبّي أو كإبن الرومي أو كالشريف، بل ينكره لأنه «ليس كواحد من هؤلاء في صدق إنتائه إلى بيئته». فالعقاد إذن لا يريد لها حملة على القديم، ودعوة إلى الجديد، بل يريد لها «حملة على الشعر الرديء المحكي، ودعوة إلى الشعر الجيد المطبوع»، وهو في تأكيدِهِ على دور الإحساس في التعبير الصادق عن البيئة، يُشبه إلى حد، ما ذهب إليه إبراهيم ناجي، وجميل صدقي الزهاوي، كما سنرى.

محمد أمين حسونة في مقالته: «من ساعات الصمت، تموجات أفكار»^(٥٨)، يوضح مذهب الحديث في الأدب، معتبراً أن التجديد فيه، يعني التجديد في الحياة، وأن الثورة الذهنية لا بد ستشمل الاجتماع والاقتصاد والسياسة.

وكما أدانَ حسونة أنصارَ المدرسة القديمة الذين يعيقون تطور الأمة، ويدفعون بها إلى الموت، كذلك فعلَ إبراهيم ناجي، في مقالته: «رسالة الشعر المصري الحديث من الوجهة السيكولوجية»^(٢٢)، التي ردَّ فيها على مُحاضرة ألقاها زكي مبارك في «جمعية الشبان المسيحيين» بالقاهرة، تناولَ فيها شاعريته بالنقد.

إنَّ ناجي لا يتهمُ أهلَ القديمَ بالنفاق، فهمُ يجرون على سجيبتهم في استجادة الأشياء التي لا يستجيدها المُحدثون، وإنَّ الاختلافَ بينهما «ليس في التقدير الفني، وإنَّما هو اختلاف في الحياة، والإحساس بها، في امتلائها أو نُضوبها، وفي الثقافة وعمقها أو ضحولتها». والثورة على الأوضاع القديمة في الشعر والأدب، لا تعني سُخْطاً ولا يأساً من الماضي، ولا تقليلاً من شأنِ المُنتبهي وألبي تمام وشوقي، «وإنَّما هي تمرد على الجمود، وتفاؤل بالغد، وثورة ضد المذهب الذي يقول: إنَّ المدرسة الأدبية انتهت بهم».

ويُعتبرُ جميل صدقي الزهاوي، من رواد المدرسة الحديثة في الشعر العربي، وقد دعا إلى التجديد بطريقته الخاصة، ووقفَ «ضد القديم الفاسد، وضد الجامدين الذين يُشبهون أهل الكهف بسُباتهم العميق». ونتعرَّف على رأيه في التجديد من خلال قصيدته: «الجديد والقديم»^(٢٣)، التي بيَّنَ فيها أنَّ الشعرَ الجديد هو الذي يصدرُ عن الشعور والأحاسيس الصادقة، ويتعدَّى عن التقليد، ويثورُ على القيود، وكذلك من مقالته: «حول الجديد»^(٢٤)، التي عَمَمَ فيها نظريته الحديثة على الأدب عموماً، واعترفَ — شأنه شأنَ معظم المُجددين — بأنَّ في القديم ما هو جميل، حتى في هذا العصر المتأخر، لكنَّه لم يرَ في تكراره من فائدة.

اتصلتْ دعوة الزهاوي التجديدية في الأدب، بدعوته التجديدية الاجتماعية، وارتبطَ بها اسم الرصافي أيضاً. وقد رأينا كيف لقيتْ دعوتها الجديدة معارضة شديدة من بعض الصُحف الحليية التي تُمثلُ التيار القديم: «على كيفك» و«الجامعة الإسلامية».

قرَنَ صُبْحِي العُجيلي في مقالته: «الأدب الحر»^(٢٥)، الأدب الحديث بالخرية، ووجدَ أنَّ الأدياء كلما أطلقوا العنانَ لحريرتهم في التعبير، أشبعوا بذلك حاستهم الفنية، وأرضوا طبعهم الفني الذي يمسُ الجمال في كل شيء^(٢٦)، ورأى أنَّ من الخطأ اتهام الأدب الحر بالخروج على التقاليد، أو تسمية الأدب المتصل بالتقاليد أدباً حراً لذاته، فالأدب يكونُ أدباً حينَ يتأثرُ نتاج الأديب بنفسه ومشاعره فحسب^(٢٧).

أما محمود المنجوري فرأى أنَّ الأسلوبَ الحديثَ في الأدب، يكونُ بإعانتِهِ بُروح العلم الحديث، وألحَ على الأدباء أنْ يعنِدوا إلى (تفنين الأدب العربي) لأنَّ «الأدب الحي هو الذي يتلقَى الحياة من الفنون جميعاً: من الموسيقى والتصوير، ومن الرقص أيضاً، ولأنَّ «الأدب الجاف المُتقطع الأوصال، هو الذي لا يستمدُّ جماله من العناصر الفنية التي تحوِّطُ صاحبه».

وانتقدَ المنجوري أنصار القديم الذين ألغوا عقولهم، و «منعهم حُبهم لكل قديم من دراسة ما في القديم من فن ومعنى، ومُواصلة التفكير لإيجاد صلة بين الماضي والحاضر والمستقبل»^(١٥). كانت مجلة «الحديث» أول صحيفة حلبية ظهرت فيها الدعوة إلى التجديد في الشعر، والمُطالبة بفتح باب ما سُمي فيما بعد بالشعر الحديث، الذي يخرجُ عن الروي والقافية والقوالب العتيقة. وفي الوقت الذي لم يكنْ لدى الأدباء المُجددين جرأة كافية لاقتحام الميادين الأدبية، والدفاع عن أفكارهم الحديثة، لأنَّ التيار المُحافظ كان مُتمكناً وقوياً، كانت «للحديث» الجرأة على طرح هذه الأفكار، والدعوة إليها على صفحاتها.

ولأنَّ المدارس الفنية الأوروبية التي ينتمي إليها الأدباء المُجددون، لم تكنْ قد نضجت بعد، فقد بدأت الدعوة إلى التجديد عند هؤلاء، على شكل ثورة على القديم فحسب، ثم توزع كل منهم باتجاه مذهب فني أو مدرسة أدبية، فقد اتجه علي الناصر إلى السريالية، وعمر أبو ريشة إلى الرومانتيكية، وهكذا.

كانت الرُّوح الأدبية تختلجُ في صُدور الكثيرين من الشعراء الشباب في مصر وسُورية والعراق، الذين يرونَ نهضة الشعر بتجديده وتحريره من قيوده، ليعبرَ عن مشاعرهم الحية، وإحساساتهم الدقيقة، لكنَّ خوفهم من المُجاهرة بآرائهم دفعهم لصوغ أفكارهم بالصيغ القديمة. ومن هنا تبدو أهمية دراسة الظاهرة التي برزت بين أدباء حلب، واعتبارها تجسيدا حقيقياً لتيار الحداثة.

فقد ضمتْ زاوية من زوايا حديقة «نادي حلب» صفوة من الأدباء المُتجانسين فكراً وميولاً وعاطفة حية وتقديساً للأدب، اختاروا أنْ يُسموا زاويتهم «الجَمَزَل». وقد تكونُ صنواً «للبعكوكة»، وهي المكان الذي كان يلجأ إليه عصبة من أدباء وصحفيي مصر وسُورية، بينهم محمود عزمي، وخير الدين الزركلي، ومحمد علي الطاهر صاحب جريدة «الشورى».

وذكرت «الحديث» أن أصحاب «الجَمَزَل» قد أحبوا الأدب حُبَّ التقديس، وتعاهدوا أن يبذلوا كل جهد في خدمته، وعُقدت عليهم الآمال، لعلهم «يُحطمون كل قيد يعوق الشعر العربي عن سيره»، ويُحكمون صلاتهم مع أنصار المدرسة الحديثة في مصر والعراق والمهجر^(٧٦). لكننا لا نكاد نلمح بعدئذ نشاطاً لهذه الجماعة، وأغلب الظن أن عقدها قد انحَل.

هـ — أدب المهجر:

في نيسان عام ١٩٢٠ م، تألفت في نيويورك «الرابطة القلمية»، وانتخب جبران عميداً لها، ونعيمة مُستشاراً. وقد وضع نعيمة قانون الرابطة، الذي عرّف الأدب بأنه يستمد غذاءه من تربة الحياة، ووصف الأديب بركة الإحساس، وذقة الفكر، وبعد النظر في تموجات الحياة، وبمقدوريته البيان عما تُحدثه الحياة في نفسه من تأثير.

لقيت هذه الرابطة تشجيعاً من بعض الصحف الحلبية، فقد رأت «الحديث» أن هذه الزُوج الجديدة التي ترمي إلى الخروج بآدابنا من دور الجمود والتقليد، إلى دور الابتكار في جميل الأساليب والمعاني، لخربة بكل تنشيط ومؤازرة^(٧٧).

ومنذ أن تأسست الرابطة، أخذ أعضاؤها ينشرون في جريدة «السائح»^(٧٨)، التي كانت تُصدر عدداً ممتازاً في مطلع كل عام، «حافلاً بالشعر الجديد والقصص الرائعة. وكان هذا العدد يطلع على الأدب العربي كحدث خطير، فتكتب عنه الصحف فصولاً، وتنقل عنه الشيء الكثير، وهكذا انتشر اسم الرابطة في العالم العربي، وتعدت ذلك إلى بلاد الغرب». وانقسمت الصحافة بشأنها إلى معسكرين، معسكر مؤيد لها مترسم لخطاها، ومعسكر ناقد عليها، ينتقدها، «ويرميها بالتهاون في أمر اللغة، وعدم التمسك بقواعدها»^(٧٩).

ما إن توفي جبران عام ١٩٣١ م، حتى تشتت أفراد الرابطة، بقي بعضهم في المهجر، ورجع بعضهم إلى موطنه، وكان من هؤلاء العائدين ميخائيل نعيمة، الذي رجع إلى بسكتنا في ٩ أيار عام ١٩٣١ م، بعد غيبة عشرين عاماً، مُكملاً رسالة التجديد التي حملت الرابطة عبأها في نيويورك، شارحاً ظروف عودته وأسبابها لأديب من البرازيل، في رسالة نُشرت في مجلة «الأندلس الجديد» في آذار عام ١٩٣٥ م، مُعتقداً فيها أن مسؤولية التجديد الأدبي ستكون في لبنان أسهل وأقرب مثلاً من المهجر^(٨٠).

كانت «الضاد» الصحيفة الحلبية الأولى التي مثلت هذه الظاهرة الحديثة في الشعر التي سُميت «أدب المهجر»، وكانت نافذة الوطن على المهجر، وجسراً يوصل بواسطته المهاجرون إنتاجهم وأفكارهم إلى القراء العرب. لكنّها لم تكن الصحيفة الوحيدة التي سلطت الأضواء عليها، فثمة صحف حلبية أخرى، حفلت بالحديث عن هذه الظاهرة سلباً وإيجاباً. إبراهيم أحمد أدهم في مقاله: «ميخائيل نعيمة، ناسك الشخروب»^(٧١)، ذكر أن الإقبال على أدب نعيمة وجبران والريحاني، والإعجاب بآثارهم، كان «نتيجة لتحررهم من التقاليد البالية، وكسرهم القيود العتيقة»، وتلقيحهم الأدب الجديد بالآراء الحديثة في العالم^(٧٢).

أما عبد الله يوركي حلاق، الذي أصدر عدداً مُمتازاً من مجلته، بمناسبة مرور خمس سنوات على وفاة فوزي المعلوف، فقد اعتبر في مقاله: «ضمة زهور»^(٧٣)، أن المعلوف «قد فتح في الأدب العربي الحديث فتحاً مبيّناً، ورفع شأننا في عيون مفكري الغرب». «وأن الآداب العالمية قد استمدت من شعره، مثل ما استمد أدبنا منه، ذلك لأنّه قد ابتكر التجديد الطموح، واستنبط الوصف الرائق، وأحدث التفكير القوي الوثاب»^(٧٤).

وكما اعتقد إبراهيم أدهم أن بروز النزعات التجديدية لدى أدباء المهجر، كان بسبب احتكاكهم مع ثقافات الغرب في بلاد المهجر، كذلك اعتقد أمين هلال في مقاله: «الشاعر العبقرى فوزي المعلوف»^(٧٥)، أن لتبرغ المعلوف مقومات مُستمدة من البيئة الطبيعية والاجتماعية، إضافة إلى الخواص الوراثية، وأن «أجمل شعره، وأعرقه في الخلود، هو ذاك الذي نظمّه، وهو في ديار الهجرة»^(٧٦).

وكان قد ترافق صدور «الضاد» مع وفاة جبران، وكان ذلك دافعاً للمجلة للإفاضة في الحديث عنه، وبيان أهمية موقعه من الحركة الأدبية المعاصرة، ومن تيار الحداثة تحديداً.

أنطونيوس فتح الله الصباغ رثى جبران^(٧٧)، وأبرز مكانته الأدبية من «الحقيقة والفن والتاريخ»^(٧٨)، ومن اللغة والشعر والفلسفة بجوانبها الروحية والاجتماعية والدينية^(٧٩). وكتب حبيب مسعود من سان باولو، معتبراً جبران «ثورة في الأدب العربي، ولكنها ثورة إصلاحية، توخى منها نهضة وحياة، وليس بلبلة». ومع ذلك فإن خروج جبران عن الطرق القديمة التي انتهجها المُقلدون، أثار عليه عداً أولئك الذين يكرهون كل مُستحدث طريف، وجعلهم يتهمون بالخروج على اللغة. ورأى مسعود أنّها «تهمة لا تخرج عن حد التحامل»، لأن اللغة

العربية ليست مُنزلة^(٨٠).

لم تكن الحملة مُقتصرة على اتجاه جُبران الأدبي الحديث فقط، بل شملت أدباء المهجر عُموماً. وقد تحدث إلياس رباني في مقالته: «أدباؤنا في الأندلس الجديدة»^(٨١)، عن هذه الحملة، مُعتبراً أنَّ المُتحاملين على أدب المهجر ينظرون إلى العرض دون الجوهر.

وقد استجرت هذه الحملة بعض الأدباء المُجددين أيضاً، فهذا سامي الكيالي يُصحح ما ذَهَبَ إليه بعضُ الأدباء الذين خلطوا «بين مذاهب المُجددين من أدباء المهجر، ومن يحدو حذوهم من أدباء لبنان وسُورية» ومصر، ويرى الفرق بينهما بعيداً، فأدب المهجر المُرتكز على الفاظ خاوية مُزخرفة أدب جديد، ولكنه خطر هادم، «أما الأدب الحديث، فهو لا يعرف هذا السخف، بل هو جديد في ارتكاز دعائمه على قواعد العلم الصحيحة، وهو المثل الأعلى لُرقى الآداب العربية»^(٨٢).

و — طه حسين واتجاهه الحديث في الأدب:

لعلَّ من المُناسب أن تُخصَّصَ حيزاً للحديث عن طه حسين، ذلك أنَّ منهجَه في الدراسة الأدبية قد أثارَ الجدلَ بين مؤيد ومعارض. والحقيقة أنَّ اتجاهاته الأدبية لا تنفصلُ عن اتجاهاته الفكرية أو الاجتماعية، فلقد لقيت اتجاهاته الأدبية التأييدَ من الصُحف نفسها التي أيدت اتجاهاته الأخرى، ولقيت المعارضة من الصُحف المعارضة نفسها. وكُنَّا قد تطرقنا إلى الحملات التي أثيرت ضد طه حسين وكتابه «الشعر الجاهلي»، إلى أنَّ تمَّ الحجز على الكتاب، وأُقصي صاحبه عن الجامعة^(٨٣). وكان طه حسين خلال هذه الفترة ينشرُ مقالات مُتناثرة تُعبِّر عن آرائه الفكرية والأدبية في «الحديث» الحلبية، و«السياسة الأسبوعية»، وهي المُلحق الأدبي لجريدة «السياسة» المصرية، و«الهلal» المصرية، وكذلك في «كوكب الشرق» و«الوادي»، وهما الجريدتان الناطقتان بلسان الوفد، حزب الأَكثَرِيَّة في مصر^(٨٤).

موقف طه حسين من القضايا الأدبية المُعاصرة، كان مدار حديث أُجرته مجلة «الحديث»^(٨٥) معه، إبانَ اشتداد الأزمة التي تعرضَ لها من حُصومه. لقد هدمَ في هذا الحديث كثيراً من التقسيمات التي اصطَلَحَ عليها رجال المدرسة القديمة، ورسمَ طرق البناء بمقاييسه، ودكَّر أنَّ المناهج التي تُتخذ لتدريس اللغة العربية وآدابها سقيمة عقيمة، لأنَّها لم تُفرق بين درس اللغة وآدابها ودرس العلوم النظرية، واعتبرت اللغة وآدابها مقداراً من العلم يلمُّ به

عقل الطالب وذاكرته، بدل أن تكون «نوعاً من أنواع التمرين للملكة من الملكات الإنسانية، يشترك فيها العقل والذاكرة والإرادة والخيال». وسبيل ذلك «الأَّ يُصدَم الطالب بالقواعد النحوية والصرفية والبيان، ثم يستشهد عليها، بل تُستنبط استنباطاً من نُصوص مُلائمة.

طه حسين مُتفائل بمُستقبل اللغة العربية وآدابها على يد المُجددين المُعتدلين في مصر، الذين يأخذون من قديم اللغة والأدب، ومن جديد الحضارة العصرية بأعظم حظ مُمكن، ويعتقد أن القرآن قد أصبح بعد انهيار الأدب الجاهلي الأساس الوحيد لدراسة الأدب العربي من النواحي الفنية واللغوية والنحوية والبيان، وبفضل هذه الدراسة أصبحت قواعد النحو في حاجة إلى كثير من التغير، لأنَّ النحويين قد وضعوا نحوهم مُتأثرين بالشعر والنثر، ولم يوفقوا إلى وضع نحو صحيح للقرآن.

وكانت «الحديث» أول صحيفة سُورية تُعنى بأدب طه حسين ونزعاته التجديدية. وقد رأى سامي الكيالي في العدد الخاص الذي أصدرته عن طه حسين بقلم إسماعيل أحمد أدهم، أنه صاحب مدرسة أدبية تُشكل المنهج القويم لدراسة الأدب العربي قديمه وحديثه^(٨٧).

واعتبر الكيالي ظهور كتاب «ذكرى أبي العلاء»، ثورة في مناهج الدراسة الأدبية، نقلتها من مرحلة سقيمة قديمة، لا تتناسب وروح العصر، إلى مرحلة جديدة^(٨٨). فمدرسة طه حسين إذن لا تقوم على إنكار الماضي والتراث الثقافي، بل على دراسته بطرائق حديثة مُتطورة. أما المُحامى زكي المحاسني أستاذ الأدب العربي في تجهيز دمشق، فذكر أن طه حسين قد بسط طرائق البحث الجديدة، وفتح أعين الباحثين على أساليب النقد المُحدثة التي جاء بها سنت بوف وتين ورونوتير^(٨٩)، وعرف الأدب العربي معنى النقد الحديث والنقد الموضوعي والنقد الذاتي، وفهم المدارس الأدبية كمدرسة الآداب القديمة، ومدارس الإبداعيين والرمزيين والبرناسيين والواقعيين^(٩٠).

وقد رأينا أن اتجاه طه حسين قد لقي مُعارضة شديدة على الصعيد الرسمي والشعبي والديني والصحفي، واشتركت صحف كثيرة في الحملة ضده، داخل مصر وخارجها، كان منها في حلب «على كيفك — الجهاد» و«الاعتصام» و«الجامعة الإسلامية». وقد اتهمه مُعارضوه بمُشايعة الجانب الفرنسي في ميدان السياسة والثقافة، وطالبوا بمُعاقبته بإخراج كُتبه من سُورية^(٩١).

ز — رواد المدرسة الحديثة :

كان «أعلام المدرسة الحديثة»^(٩١)، موضوعاً لكتاب ألفه محمد أمين حسونة، تناول فيه أدباء المدرسة الحديثة، بالطريقة التحليلية نفسها التي يعمد إليها أدباء الغرب، بحيث يرسم الظواهر الأدبية والنفسية التي تقوم عليها شخصية الكاتب. وقد بدأ أولى دراساته بإبراهيم عبد القادر المازني، متخذاً الأبحدية أساساً لتتابع أسماء الأدباء.

رأى حسونة أن هؤلاء الأعلام فريقان، فريق متأثر بالثقافة الفرنسية، وفريق متأثر بالثقافة الانكليزية، وعلى رأسهم المازني والعقاد وعبد الرحمن شكري، وذلك يرجع، كما يقول جب في كتابه: «الأدب العربي في العصر الحاضر» إلى أن المصريين قد درسوا الأدباء الانكليز أكثر مما درسوا سواهم^(٩٢).

وذكر حسونة من رواد المدرسة الأدبية الحديثة إبراهيم المصري الذي حمل ألوية التجديد، مع أحمد خيرى سعيد ومحمد تيمور ومحمد طاهر لاشين، وأسسوا رابطة لهذا الغرض^(٩٣). وذكر إبراهيم ناجي، بالنظر لطريقته في النظم، وهي انتقاؤه الألفاظ، وتصيده للمعاني والأخيلة السامية، وملكه إلى الوجدانيات، وكرهه للقيود والتقاليد^(٩٤).

وذكر أحمد خيرى سعيد صاحب فكرة «الهدم والبناء»، وهي الشارة التي كان يتوَجَّ بها جريدته الأدبية «الفجر»، التي أحدثت لدى ظهورها دوياً في المجتمع المصري، ومبتكر اسم «المدرسة الحديثة»، الذي أطلقه على الجماعة التي تدين بمذهبه في التجديد^(٩٥). وذكر حسونة أيضاً أحمد أمين، لأنه جاء «بآراء طريفة ونظريات جديدة للنهوض بالأدب العربي المعاصر»، بعد أن رآه في شكله الحاضر ليس كافياً، «لنقصه في القصة، وفي الموضوعات التي تمس حياتنا اليومية»، ولذلك وجد من الضروري أن يدرس المرء أدباً أجنبياً بجانب لغته العربية^(٩٦).

واعتبر حسونة أمير المسرح المصري محمد تيمور، من رواد المدرسة الحديثة أيضاً، وقد حدّد في محاضرة ألقاها في «جمعية الشبان المسيحيين» بالقاهرة^(٩٧)، الأسباب بقوله: «هو أول من ناز في وجه الأدب العربي المعاصر، فكان يُنادي بضرورة تمثيل وخلق أدب قومي يُعبّر عن نزعاتنا وميولنا، واستعمال اللغة العامية في الأدب الواقعي، وتشجيع مسرح محلي يُغذي ميول الشعب الفنية، وهو أول مصري نزع عن نفسه لباس الأرستقراطية، ليندمج في مختلف

الطبقات الشعبية»^(٩٨).

من خلال ما ذكره حسونة، نتلمس صفات أتباع المدرسة الأدبية الحديثة في نظر النقاد.
ح — التراث الأدبي، ودور المُستشرقين في إحيائه :

رأينا من قبل كيف توزعتُ المواقف من التراث إلى عدة اتجاهات . ونعودُ الآن لنأخذ جانباً واحداً فقط، هو الاعتراف بقيمة التراث الأدبي، وجهود المُستشرقين في إحيائه . ومعروفٌ أنَّ قسماً كبيراً من التراث الثقافي كان على شكل مخطوطات محفوظة، أو موزعة في المكتبات العامة والخاصة، ولكن للمخطوطات والمطبوعات قواعد وآداباً وواجبات يجب إتمامها لتفيد وتنتشر وتوزع المعارف، وهذا ما شرحه عيسى اسكندر المعلوف في مقاله: «الكتاب بين المطابع والنسخ»^(٩٩).

وكان المُستشرقون أول من فطنَ إلى هذا الأمر، وقد اعترفَ معظمُ المقالات التي تحدثت عن هذا الموضوع بالجميل لهؤلاء المُستشرقين؛ فقد أشادَ محمد حسني عبد الله من القاهرة إلى ذلك في مقاله: «الأدب العربي وعناية المُستشرقين»^(١٠٠)، وتطرَّق سامي الدهان إليه في التعقيب الذي أرسله من باريس «على هامش مؤتمر المُستشرقين» العشرين، الذي عقِدَ في بروكسل (٥ — ١٠ أيلول ١٩٣٨ م)^(١٠١).

وإذا كان عبد الله والدهان يمدان للمُستشرقين دورهم في إظهار تراثنا، فإنَّ ايسيدوروس فتال حتَّ الشباب المُشاركين في الندوة العربية التي أقامها النادي الكاثوليكي بحلب، على أن لا يدعوا الإفراج المُستشرقين يسبقونهم في هذا الميدان الشريف^(١٠٢).

وقد تنبَّ كثيرٌ من الأدباء العرب إلى أهمية التراث، وحملوا عن المُستشرقين جزءاً من العبء في إظهاره، وتشكلتْ من أجل ذلك «لجنة التأليف والترجمة والنشر»، قامت بوضع كثير من الكتب عن جوانب الحياة العربية في العصور القديمة، أولها كتاب: «فجر الإسلام»، تأليف أحمد أمين^(١٠٣)، وصفه سامي الكيالِي بأنه «أولُ فجر انبعث من حياة العرب العقلية في تاريخهم القديم»^(١٠٤)، ثم كتاب أحمد أمين الثاني: «ضحى الإسلام»، وهو على طراز «فجر الإسلام»^(١٠٥)، ثم صدرَ كتاب «حياة محمد» من تأليف محمد حسين هيكل^(١٠٦).
وألَّفَ نفرٌ من شباب الجامعة المصرية «لجنة الجامعيين لنشر العلم»، ترمي إلى غرضين :

« قومي من حيث عملها على نشر الثقافة العليا بين الناطقين بالضاد في أسلوب خلو من التعقيد والالتواء، لتيسير فهمه لجميع الطبقات، ثم محاولة تقريب الثقافة الغربية إلى قراء العربية، وتعريف هؤلاء بمنتجات العقل الغربي للاستفادة منها، والإضافة إليها بقدر الإمكان، وعالمي من حيث محاولتها تتبع الفكر الإنساني في تطوره، واشتراكها مع الباحثين في جميع الأقطار للوصول إلى الحقيقة المجردة ».

قامت اللجنة بنشر كتاب « تراث الإسلام » من تأليف نفر من كبار المُستشرقين : ج. ب. تريد، إيرنست باركر، جب، ألفرد جيوم. وقد بحث الكتاب في الآثار التي ترتبت على علاقة الشرق بالغرب، من النواحي الأدبية والاقتصادية والفكرية، وفي التأثير الذي أحدثته الأدب العربي في الآداب الغربية^(١٠٧). وقامت اللجنة أيضاً بنشر كتاب آخر هو « قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة »^(١٠٨)، وكتب كثيرة أخرى.

ومن الملاحظ أنَّ الكتاب والمُستشرقين الغربيين قد اشتركوا في التأليف في التراث العربي، وتحدثوا عن التفاعل بين الشرق والغرب، ولم يقتصروا على تحقيق المخطوطات، أو إحياء التراث العربي.

تالت الكتب التراثية، وشاركت الصحف في نشر أخبار هذه الكتب وفصول منها، وفي إصدار أعداد عن مواضيع لها علاقة بالتراث، وخصوصاً التراث الأدبي، كالعدد الخاص بالمُنتنبي، بمناسبة مرور ألف عام على وفاته^(١٠٩).

ط — تفاعل الأدب العربي الحديث مع الفكر الأوروبي :

لم تقتصر « لجنة التأليف والترجمة والنشر »، و « لجنة الجامعيين لنشر العلم » على دراسة التراث ونشره، بل تعدتا ذلك إلى ترجمة كثير من الأعمال الثقافية الغربية وإخراجها، وكان هذا مُنسجماً مع مذهب الحداثة الذي أخذ به أصحاب المدرسة الحديثة. الذين يرون أنَّ يُؤخذ من التراث ما يُناسب العصر، وأنَّ يُستمد من الغرب ما يُلائم ظروف النهضة الحاضرة.

وكانت « سلسلة المعارف العامة » التي قدمتها « لجنة التأليف والترجمة والنشر »، بُرهاناً جديداً على « صدق نزعتها العلمية، وميلها الشديد لنشر الثقافة الفكرية بين قراء العربية »^(١١٠).

وفي دمشق شكّل ثلاثة من الأدباء الشباب «مكتب النشر العربي»، لنشر الثقافة الأدبية بأسلوب علمي، خدمة للنهضة الفكرية، مُقتدين بـ «لجنة التأليف والترجمة والنشر» في مصر^(١١١).

وكان في مقدمة الذين اضطلعوا بمهمة نقل خلاصة الفكر الأوروبي إلى العربية عبد الرحمن بدوي، فقد وضع خطة لإصدار كتاب ضخّم «في أربع سلاسل تتناول الفلاسفة والمُفكرين والشُعراء ثم رُوح الحضارة». وكانت سلسلة الفلاسفة تتضمن كُتباً عن «نيتشة» و «شوبنهاور» و «برغسون» و «هيجل» و «كانت». وقد المّع بدوي إلى المُهمة التي أخذَ على نفسه القيام بها، في مُقدمة كتابه الأول «نيتشة»، حين أشار إلى الحاجة إلى الثورة الروحية، وتحطيم الكثير من المقاييس^(١١٢).

وفي عام ١٩٤٤ م صدّر كتاب عبد الرحمن بدوي «في الفلسفة اليونانية»^(١١٣)، الذي لقيَ ترحيباً في الصحافة الحلبية، وكانت فرصة للإشلاء بالكتاب، والإعجاب بمؤلفه الذي قام بتحرير خلاصة الفكر الأوروبي وحده، ووصلَ بالنهضة الأدبية إلى مرحلة جديدة، تَحَدَّث عنها محمد يحيى الهاشمي بقوله: إنَّ النهضة الأدبية في مصر، قد اجتازت مرحلة التعرف على الفكر الأوروبي، «ووصلت إلى مرحلة فهم مشاكله ومُحاولة مُعالجتها بأساليب حديثة، وعندما تصل إلى المرحلة الثالثة، ألا وهي اقتباس ما يُمكن اقتباسه من العالم الغربي الناهض، وإهمال ما يجب تركه، عند ذلك تكون قد اختطت لها طريقاً مُستقلاً تغلبُ عليه نزعة الابتكار»، وإنَّ بؤادر الوصول إلى هذا الهدف قد ظَهَرَتْ^(١١٤).

إنَّ «نهضتنا الفكرية اليوم في حاجة إلى الترجمة، أكثر من حاجتها إلى التأليف»، وقد أبرَزَ سامي الكيالِي في معرض تعليقه على تعريب فيلكس فارس لكتاب «اعترافات فتى العصر» لألفرد دي موسيه، و «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه، أهمية تعريب آثار الفكر الأوروبي، مُستشهداً بازدهار الثقافة العربية زمن العباسيين، نتيجة استيعابها الفكر اليوناني والهندي والفارسي^(١١٥).

ي — مُستقبل الأدب العربي :

كما اهتمت الصحافة الحلبية بماضي الأدب وحاضره، وتحدّثت عن تطوره بين القديم والحديث، كذلك تناولت تطلعاته المُستقبلية، ونظرت إليه بمنظار الغد.

في العدد الخاص الذي أصدرته «الحديث» بمناسبة مهرجان أبي العلاء المعري الذي أقيم آنفً في حلب، طرَحَ مُختار الكيالي على عدد من الأدباء المُشاركين في المهرجان سؤالاً حول «مُستقبل الأدب العربي بعد الحرب»^(١١٦).

تنبأ أحمد أمين بأنَّ الأدب «سيكون في خدمة الحياة الاجتماعية، أكثر مما هو»، وسيكون له دورٌ في نُهوض الأمة العربية، وسيُوجد أدباء «يتغنون بالحرية والعدل وإنقاذ الشعوب من الظلم، وسيرقى ذوقهم أكثر مما هو»، و«سيُغربلون الأدب العربي القديم، ويضمون محاسن الشرق إلى محاسن الغرب»^(١١٧).

واعتقد عبد الحميد العبادي عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول «أنَّ الأدب العربي قد بدأ يتجه اتجاهات جديدة، وقد بدأ يتناول الحياة من نواحٍ لم يتناولها الأدب القديم»، واستشهد بما ظهر في السنوات الأخيرة في أدب القصة والمسرح، وتأثر الأدب العربي بالآداب الغربية، وتجاوبه مع رُوح العصر، ومع المدنية الحديثة^(١١٨).

وظنَّ إبراهيم عبد القادر المازني أنَّ «مُستقبل الأدب العربي يكون حسناً، إذا سارَ في طريق طبيعي، وخلا من التكلف، وقامَ على دعامتين: دراسة الأدب العربي القديم دراسة وافية، والتزود من الأدب الغربي تزوداً كافياً»^(١١٩).

أما عبد الوهاب عزام عضو المجمع العلمي العربي، فرأى أنَّ «للأدب العربي من تاريخه ما يضمن أنَّ يسيرَ سيرة مُستقلة، غير خاضع للآداب الأخرى إلا بمقدار». ولم ينتظر عزام من الأدب العربي بعد الحرب إلاَّ أنَّ يكون «صورةً لنهضة الأمة العربية نفسها، وكبير ثقافتها، وعظم آمالها، ومُشاركتها في المقاصد الإنسانية العامة»^(١٢٠).

أنيس الخوري المقدسي في إجابته اعتقدَ «أنَّ الأدب العربي قد أخذَ يتجه منذ عهد قريب نحو الحياة القومية. وقد كان قبلاً يهتمُّ بالأشخاص اهتمامه بالحياة، وكان يهتمُّ بالأمرء والمُلوك، أكثر من اهتمامه بالشعب». ولم يشك المقدسي بأنَّ الأدب سيتجه بعد الحرب نحو الحياة الشعبية والحاجات العامة، وسيزداد أثر الوعي القومي في الأدب العربي، كلما توطد استقلال البلاد العربية^(١٢١).

أجاب أحمد الشايب أستاذ الأدب العربي في جامعة فاروق الأول، بأنَّ الأدب العربي

سُجاري بعد الحرب شؤون البلاد العربية والغربية، لأنَّ للأمة العربية وجهتين، تغذية الوجدان العربي بالشعور القومي، والمشاركة في الحضارة الإنسانية العامة، لذلك سيكون للأدب العربي طابعان: طابع القومية وطابع الإنسانية^(١٣٢).

وكان لطفه حسين رأي في مستقبل الأدب العربي، أبداه في مقالته: «تحية ورجاء»^(١٣٣). إنَّه مُقْتَنِع بأنَّ مستقبل الحياة الأدبية العربية رهين بأنَّ يتحقَّق التعاون الأدبي بين الذين يتكلمون ويكتبون بالعربية، وخصوصاً في الشرق العربي. و«الحديث» قادرة على تحقيق ذلك^(١٣٤).

ثالثاً — قضايا أدبية مُعاصرة:

أ — مُقارنات أدبية:

إنَّ الأدب المُقارن كعلم له أصوله وقواعده ومناهجه لم يبرز في هذه المرحلة على صفحات الصُّحف الحلبية، مما يُوحى بأنَّ هذا الأدب لم ينضج بعد، ولم تكتمل عناصره الفنية، ولم يكن ثمة إلاَّ بعض المقالات التي تنطوي على مُقارنات أدبية بسيطة، ليس فيها عمق النظريات العلمية، ولا اكتمال الرؤية.

كانت ثمة مُقارنة بين لغة التاليف في الأدب، ولغة التاليف في علوم الفقه والحقوق. وقد علقت مجلة «الاعتصام»، تحت عنوان: «صفحة من الحقوق العامة»^(١٣٥)، على الدروس التي ألقاها الشيخ أحمد الزرقا في المدرسة الخسروية بحلب، في شرح القواعد الفقهية التي صَدَرَتْ بها مجلة «الأحكام الشرعية»، وتوخى فيها الأسلوب المُناسب، بقولها: إنَّ هذا المنهج الحسن القويم، يُعيد إلى علوم الفقه والشرعية شبابها ونضرتها، وتسهل عندئذ دراستها^(١٣٦).

وفي استفتاء أجرته مجلة «الحديث» تساءلت: «أين يلتقي وأين تفترق ثقافة رجل الحقوق وثقافة رجل الأدب؟»^(١٣٧). أجاب زكي الخطيب بأنَّ الثقافات المُتعددة تتكامل وتؤلف بمجموعها ثقافة عليا تُقرب الإنسان المُثقف من المُثل العليا، وتُلبي حاجاته إلى الآخرين، وتُعزز صلاته بالحياة الاجتماعية، وهي تلتقي عند نقطة واحدة هي الإنسان وفطرته^(١٣٨).

وقال محمود المنجوري من مصر: إنَّ «لغة القانون جفوة لا يلينها إلاَّ لغة الأدب، لأنَّ رُوح الأديب أهم وأسمى وأكثر حُباً وهياماً بالحرية من رُوح الرجل القانوني، ولذلك فإنَّ القانون والأدب لن يتقابلا في الرُوح لتنافر طبيعتهما»^(١٣٩).

أما إيزاك شמוש من حلب ، فيعتقد أنَّ ثقافة رجل القانون أوثق صلة ، وأقرب إلى ثقافة رجل الأدب ، «فهما ثقافتان عاليتان ، تنبثقان من أصل واحد» . رجل القانون يتناول الحياة كما هي ، أي الناحية الواقعية من الحياة ، بينما رجل الأدب يتناول الحياة كما هي ، وكما يمكن أن تكون ، أي الناحيتين الواقعية والخيالية من الحياة . رجل القانون يُخاطب العقل ، ورجل الأدب يُخاطب العقل والقلب معاً . وينتهي شמוש إلى القول : إنَّ ثقافة رجل القانون مُقيدة بالقوانين والأنظمة والتقاليد ، وتخضع لأحكام الزمان والمكان والتطور الاجتماعي ، وثقافة رجل الأدب حرة من كل قيد^(١٣٠) .

وضَّع أحمد الشايب «الأدب بين العلم والفن»^(١٣١) ، وعقد مقارنة وصلَّ فيها إلى أن الفن أسبق من العلم ، فالعلم يتناول الحياة كما هي ، والفن يتناولها كما يُريد الفن نفسه ، والعالم يتلقَّى الحياة بعقله ، ولكن الأديب يتلقَّى الحياة بمزاجه ووجدانه الخاص . ويختلف العلم والفن من حيث الغاية ، فالعلم غايته النفعية ، والفن يجمع بين النفع والتأثير ، ولكن دون أن تُسيطر النفعية عليه^(١٣٢) .

وكانت المحاضرة التي ألَّقاها محمد رُوحى الفيصل في النادي الأهلي بحلب ، تحت عنوان : « بين الأديب العربي والفرنسي »^(١٣٣) ، أقرب إلى أن تدخل في حيز الأدب المُقارن .

لم يرَ الفيصل في الموازنة بين الأديب خطراً ولا خطأً ولا تجاوزاً على المنطق ، كما يُريد طه حسين أن يقول ، وإنما الموازنة سبيل إلى الاتصال بالحياة ، وللحاق بقافتها الحديثة ، « فلعلَّ أدبنا ، أو لعلنا نحن أن نقبَس أو نتأثر أو نتجدد » . إنَّ المُعمن في الأدب العربي يلمح خطأً واحداً هو خط السكون ، والمُعمن في الأدب الفرنسي يلمح خطأً واحداً آخر يُناقض ما تقدمه هو خط الحركة ، وهذا « يُفسرُ انحباس الخيال العربي في قوالب جامدة من الصور والتصور والتصوير » .

إنَّ النقلة المُبدعة في الأدب العربي التي يستدلُّ بها بعض أنصار القديم ، لا تعدو أن تكون مظهراً للتطور السياسي ؛ « لا أثراً من آثار التجدد الذاتي والخلق الفني والابتكار الروحي ، أما الأدب الفرنسي فجماع للخلق الفني القائم على أساس من الروح المُستقلة الذاتية » ، ولهذا فإنَّ الذي يُجدد الأدب العربي ، هو الاطلاع على آداب الأمم الحيَّة الحديثة ، وفنون الأدب الغربي ، بالترجمة ، و « الاقتباس على نحو يلتئم مع أذواقنا وصور معاشنا وأخيلتنا »^(١٣٤) .

ليس هذا كل ما رصدناه في الصحافة الحلبية من مقارنات أدبية، فلقد توزعت في الصحف مقارنات كثيرة، جميعها لا يمكن أن يُعتبر أدباً مقارناً.

ب — الأدب المكشوف:

لم تكن الصحف الحلبية عموماً تُحبذ الأدب العاري أو الإباحي، لكن بعضها كان لا يُمانع في نشر القصص العاطفية والروايات التي تكشف عن المشاعر الإنسانية والرغبات النفسية، ولا يرى فيها أدباً مكشوفاً، مُخالفًا في هذه النظرة الصحف المحافظة التي ترفض مثل هذا الأدب، وتتهمه بالإباحة والفجور.

وكان إبراهيم عبد القادر المازني رأيي في الأدب المكشوف، نشرته مجلة «الحديث» (١٣٥)، تعليقاً على قصة «بشر الوحشة» للكاتبة الانكليزية راذكليف هول.

قارن المازني بين «بشر الوحشة» و«عشيق الليدي تشاترلي»، تأليف د. هـ. لورانس، وذكر أن «بشر الوحشة» تُعالج الشذوذ الجنسي بين الإناث، «ولكنها مع ذلك صرخة احتجاج على العُرف»، في لغتها عفة واحتشام، «فلا ترى كلمة نابية، أو لفظة مُخجلة». أما «عشيق الليدي تشاترلي»، «فتصف ما يكون بين الرجل والمرأة، بأصرح عبارة، وتُهيج الحيوانية الراقدة».

إن نزعَ القصة الأوروبية إلى تناول المسائل الجنسية بلغة صريحة، شبيه بالتزوع إلى العري، بل هما فرعان من أصل واحد، وهما مُتسايرتان في الغرب بخطى مُتقاربة. والمازني لا يرى مِيزة للكشف لا تنال بالتحفظ وال ضبط.

ولعل هذا الرأي للمازني هو الرأي المقبول من معظم الصحف الحلبية، وقد رأينا كيف ها -ت الصحف الدينية الأدب المكشوف، لأنه يُفسد الأخلاق، ويؤدي إلى الانحلال والفجور والتفسيخ الاجتماعي، وكيف طالبت بإغلاق المكتبات التي تُروج مثل هذا الأدب، وناشدت الحكومة وسلطات الانتداب منع الظواهر المُخلة بالآداب العامة والفضائل، وخصوصاً الكتب والقصص الإباحية والخلاعية.

وكانت بعض الصحف ترفض رفضاً تاماً نشر الغراميات والغزل، وما شاكل ذلك، حتى أن مجلة «الفجر» اعتبرت ذلك مبدأ لها، وخطة التزامها طيلة مدة صدورها. كما هاجمت جريدة

«الاتحاد» الصحف الحلبية التي تلجأ إلى العناوين المثيرة وحوادث الإجرام وقصص المَجُون والخلاعة لتروج نُسخها^(١٣٦).

وشاركت «الجهاد» في الحملة على الأدب المكشوف، إذ هاجمت فؤاد حبيش (من عصبة العشرة)، واهتمته بالدعوة إلى الأدب الفاحش، بنشره مقالاً بعنوان: «حُب بيرون لشقيقته أوغستا»، في جريدة «المعرض» المصورة التي كان يُصدرها ميشال زكور^(١٣٧).

كذلك انتقد الأب فيليب ييلوني في مقالة بعنوان: «ظلام وقتام»^(١٣٨)، رواية «فتاة نهر الكلب» لمؤلفها سعيد ولیم بريخان.

وكانت روايات شكيب الجابري قد أثارت جدلاً بين مُحبذ ومُنقذ، فحين صدّرت روايته «نهم»، «تناولها النقاد في حلب، فرفعها بعضُ أصدقاء المؤلف إلى قمة الأدب العالمي، ونزّل بها بعضهم إلى المنحدر، فجردها من كل المزايا، وذهب آخرون في نقدهم إلى التباين في أسلوبها، وأخذ بعضهم على المؤلف أنها مليئة بالأغلاط النحوية والصرفية، وادعى أنها مُترجمة غير مؤلفة».

تدخل مُحرّر «الحديث» ليدافع عن الجابري وروايته، ورأى فيها قطعة من الأدب العاري الذي يلائم بيئة الأوروبيين وطباعهم^(١٣٩).

وحين صدّرت رواية الجابري الثانية «قدر يلهو»^(١٤٠)، أثارت ما أثارت روايته الأولى «نهم» من نقاش. وقد علقت «الجامعة الإسلامية» على هذه الرواية، وأخذ أبو عبقّر عليها غربتها عن تقاليد البلاد وعاداتها المرتكزة على الأخلاق، وأنّ لغتها لغة أدب عارٍ مكشوف لا يتفق مع أدب هذه البلاد. ولكنّه ما لبث أن برّر ذلك بأنّها تُصور المرأة الغريبة على حقيقتها^(١٤١).

جد - زعامة مصر للأدب العربي :

في هذه المرحلة برزت قضية جديدة، وهي البحث عن زعامة أدبية للأدب العربي، تتولى توجيه الحركة الأدبية في الأقطار العربية والنهوض بها، وتنسيق جهود الأدباء العرب لتحقيق الوحدة الثقافية والأدبية، وكانت مصر هي الدولة المؤهلة للقيام بهذا الدور نظراً لموقعها السياسي والاجتماعي والفكري.

ولعل سامي الكيالي «أول من بشرَ في سُورية بزعامة مصر للشرق العربي»، وقد اعترف بهذه الزعامة في جوابه عن سؤال: «هل تُؤمن بزعامة مصر الأدبية للشرق العربي؟ وهل قصرت مصر في هذه الزعامة؟»، الذي وجهته مجلة «كل شيء والدينا» المصرية، إلى نفر من الأدباء العرب^(١١٢). وفي افتتاحية العدد الخاص الذي أصدرته مجلته عن مصر^(١١٣)، جعله إيمانه بقيادة مصر للأدب العربي، يرى في هذه الزعامة انتداباً لمصر بثقافتها واتجاهاتها الفكرية والسياسية على البلاد العربية، التي حولت أنظارها عن الآستانة إلى القاهرة^(١١٤).

أما ما يتعلق بتقصير مصر في هذه الزعامة، فيسوق الكيالي رأياً وردَ في مقال لطله حسين، عنوانه: «مصر والشرق»، يرى أن زعامة مصر للنهضة الحديثة، جعلها تُصاب بالغرور، فترى لنفسها حقوقاً، ولا تكادُ تشعرُ بما عليها من واجبات، وأنَّ الأولى بها «أنْ تمدَّ يدها للبلاد العربية، تتعاون معها في حل مشاكلها السياسية والاجتماعية والأدبية، لأنَّ مثل هذا التعاون يُوطد من زعامة مصر الأدبية»^(١١٥).

وحول «علاقة الأدب ومشاكل التعاون الثقافي بين مصر والبلاد العربية»^(١١٦)، تحدث طه حسين، باعتباره مُستشاراً فنياً لوزارة المعارف المصرية، مُجيباً عن أسئلة طرحها عليه سامي الكيالي، خلال وجودهما في القدس، فأعادَ الفضل في غزارة الثقافة في مصر، إلى العرب ومُفكرهم، وأرجع دعوة الشباب العربي إلى إتمام دراساتهم في مصر إلى عوامل ثقافية وقومية واقتصادية، وإن كان هذا لا يعني صرفهم عن السفر إلى أوروبا للتخصص.

أما عدم عناية أدباء مصر بالإنتاج الأدبي الذي يصدرُ في البلدان العربية، فتقع تبعته على نظام التبادل والتعاون الثقافي، ويقترح طه حسين أن تنشأ «مكتبة شرقية» في القاهرة، تُعرض فيها الآثار الأدبية التي تُنتج في الشرق العربي، أو أن ينشرَ الكُتّاب العرب بعض كتبهم في مصر، حتى تُتاح لصحافة مصر التعريف بها، كما على الحكومات العربية أن تقوم بدورها في دعم هذا التعاون، فتقارب بين برامج التعليم، وتعقد مؤتمرات ثقافية عربية، وتشارك في «مكتب التعاون الثقافي» الذي أقرته حكومتا مصر والعراق^(١١٧).

وشبهة برأي طه حسين وسامي الكيالي ما قاله أحمد قاسم جودة، في مقالته: «أدب حي يجب أن ينال حظه من التقدير»^(١١٨)، كان قد نشرها في «الجهاد المصري»، في ١٩٣٤م، إذ يُشيرُ إلى ظاهرة غريبة مُعينة، «هي أن جمهور الأدباء والمُتأدين،

لا يكاد يُعنى عناية تُذكر، بما يظهر خارج مصر من الآثار الأدبية القيمة»^(١٠١)، ويرى «أنَّ على مصر إذا شاءت أن تحفظ كرامتها كزعيمة للأدب في الشرق، ألا تُقصر في تقدير أدباء العربية أينما كانوا»^(١٠٢).

وتحدّث محمد عبد الله عنان في مقاله: «بعض وجوه الضعف في حركتنا الأدبية»^(١٠٣)، عمّا سبق أن أشار إليه سامي الكيالي، من ضعف الحركة الفكرية وفنورها، الذي يؤثر على مركز مصر الأدبي. ورأى أن هذه الحركة لن تتحرر من الشوائب، وتسترد قوتها ودورها في زعامة الأدب العربي، «الأيوم يصفو جو السياسة المصرية من الكدر»، ويسترد الفكر حُرّيته^(١٠٤).

أمّا محمود المنجوري فتحدّث عن تأثير «الشخصية المصرية في الأدب العربي»^(١٠٥)، ورأى «أنَّ الأدب المصري بصورته الحاضرة، هو أدب عربي الأسلوب، تمصّر وتأقلم بالبيئة المصرية»^(١٠٦)، وأنَّ الأحداث لم تستطع أن تُخفي ملامح الشخصية المصرية، رغم محاولات الاحتلال في توجيه التعليم والتشريع والسياسة العامة، وجهات تتنافى مع مقومات الشخصية القومية^(١٠٧).

د — الأدب وشخصية الأديب :

عرّف منصور فهمي الأدب، في مقاله: «لذكرى الأديب»^(١٠٨)، بأنّه المُستمد «من صميم الحياة، ومن قلب الحكمة والفلسفة»، أدب الفن للفن، والفن للحياة، أدب الرومانسية واللجوء إلى كنف الطبيعة. وعرّف الأديب، بأنّه «يعيشُ في الفن والفن»، مهما صادفته متاعب الحياة^(١٠٩).

هذا التوجه الرومانسي في تصوير الأدب عارضه صُبْحِي العُجيلي في مقاله: «نكبة الأدب بأخلاق الأدباء»^(١١٠)، حين انتقد التزوير في أخلاق الأدباء. والبُعد عن الواقعية والصدق. وعارضه محمد رُوحِي الفيصَل أيضاً، في مقاله: «الصدق في الأدب»^(١١١)، مُعلقاً على ما لاحظته من خلاف النقيض مع النقيض بين زكي مُبارك وأدبه، حين ألح على ضرورة وجود «انسجام كُلّي وتناسق تام بين شخصية الأديب وأدبه»^(١١٢).

بعضهم لم يجد في النظرة الفنية الخالصة، ولا في النظرة الواقعية البحتة، رسالة للأدب، ووجد أنَّ الأديب الحقيقي، هو مَنْ يمزجُ في الأدب بين الصدق والفن، وهذا ما ذهب إليه كل

من نجل عبد المسيح وعبد اللطيف شرارة وقدري قلعه جي والياس أبو شبكة « الذي رأى الفن في الأدب مكياجاً لا بُدُّ منه »^(١٣١).

وكان كثير من المقالات قد فصلت في الكلام على مهمة الأديب ومسؤوليته، فأحمد لطفي السيد في مقاله: « الكتابة وتأثيرها في حياة الأمم »^(١٣٢)، يرى أن تأثير الكتابة لا يتوقف عند حد نقل المشاهدات الحسية، والمعلومات الإنسانية، والمُدركات العلمية، من العالم الخارجي، وزيادة معرفة الإنسان وعُلمومه، بل « هي تنقل شعور الكاتب وعواطفه إلى نفس القارئ »، فتساهم في التربية العامة وفي التغيير الاجتماعي، ولكن الكتاب اليوم لا يُقدرون مسؤوليتهم هذه حقَّ قدرها. ويُنَبِّه السيد إلى تأثير الصحف الهزلية السليبي على العوام والأطفال.

عبد الرحمن صدقي في مقاله: « أدب الفحول »^(١٣٣)، لا يُطالب الأديب بالمعرفة، بقدر ما يُطالبه بأن يكون « حياً تجاه مشاكل الإنسانية، وأسرار الخليقة. فإن هذه الحياة وحدها حافزه إلى تقصي الحقائق واكتشافها »^(١٣٤).

ومن الجدير بالملاحظة بروز ظاهرة الاهتمام بأدب الأطفال، فقد دعا لطفي الموصلي الأدباء إلى العناية بأدب الأطفال، الذي يكاد يكون معدوماً في الأدب العربي. وهو في دعوته هذه، لم يقصد ما يكتبه الأدباء للأطفال ومن أجلهم، بل يقصد ما يكتبه الأطفال أنفسهم^(١٣٥).

أما رسالة الأديب، فقد حددها سامي الكيالي في مقاله: « رسالة الأديب في مُصطرع الأهواء والأعاصير »^(١٣٦)، إذ جعل الأديب مُنشغلاً بالمبادئ العليا والمُثل الإنسانية، ولتحقيق هذه الرسالة السامية، تراه يكتب عن كل الظواهر السياسية والاجتماعية والأخلاقية في الحياة، وفي شتى الأنواع الأدبية.

وذكر الكيالي أن الأديب قد أدّى رسالته الخيرة، وبدأت رسالة جديدة، هي رسالة العلم، ولكن لا بُدَّ للعلم من أن يتحرّر من سيطرة السياسة، لأنها قد خدعت الأدب مرات، وخدعت العلم أيضاً، ويجب الآن أن لا يقع العلم أو الأدب ضحية الخديعة ثانية، وعلى الأديب ورجل العلم أن يتحدا لانتزاع السلطة من الساسة الذين يقودون العالم إلى الدمار، وأن يدعوا إلى عقد مؤتمر عالمي لبحث مستقبل البشرية^(١٣٧).

وتحدث أسعد الكوراني عن حالة الأدباء الاجتماعية، وظروفهم المعيشية في الأقطار العربية،

في مقالة: «الأدب ومصير الأدباء»^(١٣٨)، مُعلقاً على مقال كتبه الأديب التركي حسين رحيمي، بعنوان: «كيف يموت الأدباء»^(١٣٩)، فذكر أنَّ الأدباء في سورية ولبنان لا يعيشون من ثمرة أقلامهم، وأنَّ حالَّ الأدباء في مصر والعراق ليس بأفضل، وتنبأ أنَّ يأتي يوم يعيش فيه الأدباء بآثارهم الأدبية في رفاه. وهذا ما لاحظته صُبْحِي العُجيلي، حين رأى أنَّ لا بُدَّ من عمل آخر للأديب يرتزق منه^(١٤٠).

لاحظَ طه حسين فيما بعد، أنَّه أصبحَ في وسع الأديب العربي أن يعيشَ من ادبه، فإنَّ «الأدب الصحيح لم يعد كالأمس، بل أصبحَ يدرُّ على الأدباء ما يجعلُ بعضهم في بحوحة من العيش»^(١٤١).

تناولَ إبراهيم ناجي موضوعاً جديداً، هو «سيكولوجية الأديب»^(١٤٢)، فذكر أنَّ التفاعل بين العوامل الخارجية كالبيئة والظروف والعادات والتقاليد، والعوامل الداخلية التي تتفاعل في نفس الإنسان، هي التي اصطلحَ على تسميتها بالشخصية. أمَّا أهمُّ العناصر الداخلية فهي العادة والجنس، ويدخلُ تحت حُكم العادة الخلق والتربية، وهناك مواهب موروثية وفطرية تدخلُ أيضاً في بناء الشخصية، بحيثُ يُصبحُ ترتيب هذه العناصر حسب أهميتها: الوراثة، العادة، الحُب. وذكرَ ناجي أنَّ هذا العهد هو عهد ازدهار المواهب، وهو من أخطر العُهود على الأديب الشاب^(١٤٣).

رابعاً — الصحافة الأدبية:

اختلفت الآراء حول دور الصحافة الأدبية في عملية التطور التي كانت تتمُّ في تلك المرحلة، ما بين مُعترف بأهميتها، مُمتن لما تقومُ به، ومُنكر لأيِّ إسهام تقومُ به في خدمة القضايا المُعاصرة، يائس من حاضرها ومُستقبلها.

عبد القادر الكرماني أشادَ بالصُّحف التي كانت تصدرُ آنئذٍ في حلب، ودعا الشباب إلى مُساندتها ودعمها، لتتمكن من القيام بدورها. وقالَ في مقالته: «الصُّحف السيارة وفوائدها»^(١٤٤)، إنَّ المجلات الأدبية اليوم تُغني عمَّا كانت تقومُ به الأندية في الأمِّ الماضية^(١٤٥).

وسجَّل سامي الكيالي «خواطر عن مصر»^(١٤٦)، تناولَ فيها واقع الصحافة، وأشادَ بتقدم

الصحافة المصرية، التي لا تقل في مظهرها ومادتها عن أرقى الصحف الأوروبية، بسبب جهود الصحفيين، وما أدخلوه على صحفهم من تحسينات، أدت إلى إقبال القراء عليها^(١٧٧).

لكن محمد عبد الله عمان لم يكن يرى هذا الرأي، فلقد ذكر أن نشاط الصحافة الأدبية «أصبح نكبة حقة على الحركة الأدبية»، فلا تكاد ترى «صحيفة رصينة محترمة، تُقدم أنواعاً مُحشمة من الأدب». «وقد يستتر بعضها من هذا المظهر المزري بجودة الطبع وروائه، والإكثار من نشر الصور الشائقة أو المثيرة، والألوان الزاهية، ولكن هذه المظاهر لا تُبريء هذه الصحف من عثرة الابتذال والانحطاط، وهي رغم وسائل الإغراء، تلقى اليوم جزاءها في إعراض القراء عنها»^(١٧٨).

اتفق صُبحي العُجيلي مع عنان في كثير من آرائه في الصحافة، لكنه حصرَ العيوب في صحافة حلب كمظهر من مظاهر الحركة الفكرية فيها، واستحسن الصحافة المصرية، وفي الوقت الذي أشاد فيه بقوة الصحافة المصرية وتقدمها وسعة انتشارها ورواجها، قارنَ بين الصحافة الحلبية والصحافة الغربية، فوجد الصحافة الغربية مُتقدمة جداً من نواح كثيرة على الصحافة الحلبية، فالغربيون يُفرون بين الأدباء والصحفيين، «أما هنا، فلا يُمكن أن يُفرق بين الأديب والصحفي»، والصحافة هنا «تحتاج إلى كفاءات وأخلاق وأموال ورؤوس مُفكرة حكيمة»، وهي ما زالت مجهولة محدودة، وستبقى كذلك ما دام الإنتاج الصحفي يعتمد على النقل والاقْتباس، لا على الابتكار والتفنن، وما دامت الصحف الحلبية لا تتأشى مع مُقتضيات العصر، ولعل هذا هو السر في انصراف الجمهور عن مُطالعتها^(١٧٩).

وخرج عبد الله يوركي حلاق في «وداع واستقبال» عام من عمر جريدته بافتتاحية ذكر فيها أن السياسة قد طغت على الأدب والفكر والثقافة، مما أضعف الصحافة الأدبية، وتشاغلت الحكومة عن الأدب والأدباء. ولم تلتفت إلا إلى ناحية واحدة هي الناحية السياسية، فدعمت الصحف السياسية، وتجاهلت الصحف الأدبية^(١٨٠).

ومع كل ما قيل عن الصحافة الأدبية، فلا بُدَّ أن نلاحظ أن ثمة مجالات أدبية قد صدرت في هذه الفترة، أسهمت إسهاماً واضحاً في الحركة الأدبية العربية، وكان لها دورٌ في تغذية بعض التيارات الأوروبية المُتفاعلة.

وقد قوّم حسن كامل الصيرفي، في مقالته: «في الخضم»^(١٨١)، الدور الذي قامت به

بعض الصحف الأدبية في مصر وخارجها، واعتبر مجلة «العصور» التي أصدرها إسماعيل مظهر في أيلول عام ١٩٢٧ م، من الصحف التي بثت «معنى حرية الفكر في نفوس الناس»، وحملت مشعل الفكر في المشرق العربي، ولقيت تأييداً من رجال الثقافة الحديثة، كما لقيت عتاً من غيرهم، «على أنها كانت خطوة جريئة في الصحافة العربية، مهدت الطريق أمامها لغيرها»، وظهرت «الحديث» تحمل مشعلاً جديداً، جذب حوله كثيراً من المفكرين المصريين وغيرهم، ثم صدرت «الدهور» في بيروت، مترجمة خطي «العصور»، وبعد أعوام أصدر سلامة موسى «المجلة الجديدة»^(١٨٢).

اعتبر سامي الكيالي «المجلة الجديدة، كالعصور» رمز التطور الفكري، ولسان التجديد الحق في الشرق العربي، ورأها صورة حية من روح صاحبها، ورأى أن الآداب الحديثة قد خسرت باختفاء هاتين المجلتين دعائمين قويتين في تطور الفكر المصري، ولم يسد الفراغ الكبير الذي أحسسته الآداب العربية، إلا حين أصدر أحمد زكي أبو شادي مجلة «أبولو» المتخصصة بالشعر الحديث^(١٨٣)، ثم حين أخرجت «لجنة التأليف والترجمة»، المشمولة برعاية الحكومة المصرية مجلة جديدة أسبوعية باسم «الرسالة»، حملت ألوية الثقافة الحديثة والأدب العربي، وأسند تحريرها إلى أحمد حسن الزيات^(١٨٤).

مجلة «الرسالة»، مع الملحق الأدبي الأسبوعي «للسياسة» المصرية، وجريدة «الجهاد» المصرية، التي استأنف طه حسين فيها «حديث الأرباء»، إضافة إلى «أبولو» و«أدبي» قبل أن يعتزل محررها أحمد زكي أبو شادي الشعر، ساهمت جميعها في خدمة الحركة الأدبية، وفي تأييد الاتجاهات الفكرية للمدرسة الحديثة^(١٨٥).

حزن سامي الكيالي في «فاتحة العام الخامس» لمجلته^(١٨٦)، لموت «العصور»، وضياع مطبعتها ودارها، لكنه مع ذلك ظل معجباً بالصحافة المصرية، ورآها في تلك الفترة في أوج مجدها، لما قدمته من خدمات فكرية لمصر وللمشرق العربي، لا تقل أهمية عما قدمته المدارس^(١٨٧) وكان محمود محمد شاكر قد أعاد إصدار «العصور» الأسبوعية في عام ١٩٣٩ م، بالتعاون مع إسماعيل مظهر، لكنها توقفت بعد صدور عددين^(١٨٨).

والحقيقة أن توقف أي صحيفة أدبية في مصر يُعتبر خسارة للحركة الأدبية عموماً، إلا أنه غالباً ما كان يترافق مع صدور صحيفة أدبية أخرى، ولهذا لم يضعف دور مصر القومي في

ميدان الأدب، بل ظلت مصر في موقع الريادة، وهذا الموقع لم يُلغ الدور الأدبي للصحافة السورية. وكان خليل مردم بك وجميل صليبا وكاظم الداغستاني وكامل عياد، قد أصدرُوا في دمشق في ١٩٣٣/٤/٥ م، مجلة شهرية تبحث في الآداب والفنون والاجتماع، هي مجلة «الثقافة»، «غايتها نشر الثقافة العامة في بلاد الشرق العربي»^(١٨٩)، وقد انضمت إلى رصيفاتها الدمشقيات «المقتبس» و«فنى العرب» و«الميزان» و«الحياة الأدبية» و«الرابطة الأدبية» وغيرها، وإلى رصيفاتها الحلبيات «الحديث» و«الضاد»، وهما المجلتان الحلبيتان الأدبيتان الوحيدتان اللتان استمرتتا إلى نهاية هذا العهد، وإن كان يغلبُ على «الضاد» الطابع الإخباري، بينما يغلبُ الطابع الفكري الأدبي على «الحديث»، مما دَفَعَ صاحبها أن يعتبرها الصحيفة الوحيدة التي تضطلعُ بعبء التجديد وخدمة الأدب للأدب في سورية^(١٩٠).

خامساً - النقد :

أ - مظاهر الحركة النقدية في الصحافة الحلبية :

النقد كمفهوم نظري كان معروفاً في الصحافة الحلبية، لكنَّهُ كان غائباً من النواحي التطبيقية، كدراسات واعية شاملة، وكبحوث نقدية مُعمقة، واقتصَرَ الأمرُ على موضوعات أدبية تحملُ سِمات نقدية، يحلو لبعض الكتاب أن يدعي أنها فن النقد بعينه، وعلى زوايا في المجلات الحلبية مُخصصة لتقديم الأعمال الأدبية والفكرية، ولمُتابعة حركة النشر والتأليف والترجمة في البلاد العربية، كزاوية (حركة النشر والتأليف) في مجلة «الجامعة الإسلامية»، وزاوية (الكتب الجديدة) في مجلة «الكلمة»، وزاوية (في عالم المطبوعات) في مجلة «الشهباء»، وزاوية (المطبوعات الحديثة)، ثم (عالم الكتب) في مجلة «الحديث» وزوايا مُماثلة في «الضاد» و«الرحمة» وغيرها.

وباستثناء بعض المجلات كـ «الحديث» و«الضاد»، فقد خلَّت المجلات الحلبية من أية مقاييس علمية، أو أسس نقدية موضوعية، في تناوُلها لتلك الكتب والمؤلفات التي كانت غالباً ما تردُّ هدية إلى أصحاب المجلة، فيضطرون لامتداحها، والثناء على مؤلفيها. وكانوا يُشيرون أيضاً إلى الصُحف والمجلات العربية الصادرة حديثاً بشيء من المدح، ولا ينشرون إلا ما يتفق مع اتجاهات صُحفهم الفكرية.

أما «الحديث» فكانت تنشر الرأي ونقيضه في آن واحد، ولكن ضمن تيار واحد هو تيار الحدائث، حتى ولو أدنى الأمر بالمتحاورين إلى الخروج عن إطار الحوار الحر النزيه، وكانت المجلة تردّ الحوار حينئذ إلى حدوده الطبيعية، كما حدث بين وداد سكاكيني والكاتب العراقي محمد أحمد السيد، وبين علي محمود طه وبشر فارس، وبين إبراهيم ناجي وزكي مبارك، وبين سلامة موسى وخصومه.

وانفردت «الحديث» بإجراء استفتاءات ومسابقات أدبية، أثارت ما أثارته من نقاش وجدل، ساهم في تنشيط الحركة النقدية؛ فقد تحدث عثمان شقيقي من حماة^(١٩١)، وعبد الحميد الجابري، في مقالته: «كتاب وجوابه»^(١٩٢)، عن مسابقة الحديث الأدبية، التي اشتملت على ثلاثة أسئلة: «الأدب العربي بين ماضيه وحاضره، ومبلغ تأثيره بالآداب الغربية، والمدى الذي ينبغي ألا يتجاوزه في تأثيره بآداب الغرب».

واشترك علي محمود طه صاحب «الملاح التائه» من القاهرة، وحليم دموس صاحب «الأقلام» من بيروت، ورفيق فاخوري من حمص، وزكي المحاسني من دمشق، في استفتاء عن الشاعر الذي تستهوين دراسة شعره وحياته أكثر من غيره^(١٩٣).

وأجرت «الحديث» مسابقة أخرى، طرحت فيها سؤالاً حول أكبر أديب عربي معاصر^(١٩٤)، اشترك فيها إيزاك شمس^(١٩٥)، وزكي المحاسني^(١٩٦).

وكانت «الحديث» أيضاً لا تنفي تنشر دراسات عن الفنون والمدارس الأدبية الحديثة، حيث وجدنا للمرة الأولى في الصحافة الحلبية تفسيراً «للمذهب الرمزي في الشعر»، بقلم محمد أمين حسونة^(١٩٧).

وإذا كانت «الضاد» قد أصدرت بعض الأعداد الخاصة، في مناسبات معينة، كالأعداد التي أصدرتها عن «فوزي المعلوف» و«أمين الريحاني» وغيرهما، وأكثر من الكلام على أدب المهاجر الأمريكية، فقد رأينا «الحديث» تصدر أعداداً خاصة عن رواد الأدب القديم والحديث كالمُتَنسِي وطه حسين^(١٩٨)، وتوفيق الحكيم^(١٩٩)، وإسماعيل أحمد أدهم^(٢٠٠)، حفلت بتقويم نقدي شامل، ودراسة مُستفيضة، وعن بعض الفنون الأدبية الغربية الحديثة، إذ خصصت مثلاً عدداً لكوميديا «دليلة»، تأليف الكاتب الفرنسي بول ديمازي وتعريب سامي الشمعة^(٢٠١)، ونشرت فصلاً من بعض الكتب النقدية التي صدرت أو ستصدر، كما فعلت

«الشعلة» حين نشرت فصولاً من تراجم أدباء حلب لقسطاكني الحمصي، التي ظهرت فيما بعد في كتاب: «أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر».

ب — تعليقات نقدية:

١ — دعت مجلة «الحديث» إلى الواقعية في الأدب، وطالبث الأدباء بأن يتجهوا في كتاباتهم اتجاهاً مستمداً من واقع العصر ومتطلبات الحياة، وحين صدّر كتاب «الطلائع» لمحمود أحمد السيد، الذي نحا نحو الكتاب الواقعيين، كانت الفرصة مناسبة للتعبير عن حاجة الآداب العربية إلى هذا النوع الذي ما زال في مهده عندنا، بينما قامت عليه الآداب العالمية في الأمم الحية^(٢٢).

٢ — حين صدّرت مسرحية «مصرع كليوبترا» لأحمد شوقي، في تموز عام ١٩٢٩ م، كتّب سيد إبراهيم من مصر يقول: «إن النقد الأدبي لا جدوى منه، إذا لم يكن مقترناً بالصراحة وحُب الإنصاف»، وإن المسرحية تستحقّ عناية خاصة، لأنها تُمثلُ «غاية ما وصل إليه الأدب الكلاسيكي في العصر الحاضر، حتى كانت بمثابة التحدي الفني لزعماء التجديد»، وبسبب افتقارنا إلى القصص المسرحي الشعري، وما عدا ذلك فهي «لا تُمثلُ أية خطوة إلى الأمام»^(٢٣).

نلاحظ في كلام إبراهيم أنّه مُنحاز إلى الرومانطيقية، نُعارض للكلاسيكية، برغم ما قاله عن الصراحة والإنصاف في النقد، ونستنتج أنّ المسرح الشعري لم تكن قد اتضحت هويته العربية، كما تدلنا طريقة الإعلان عن المسرحية وغيرها على أساليب الدعاية السائدة آنذ، من تقديم الشهرة والجاه والنفوذ، على المواهب الخالصة.

٣ — في عام ١٩٣٤ م، أصدر رمزي مفتاح كتابه: «رسائل النقد»، في أكثر من مائتي صفحة، وهو كتاب في السرقات الأدبية، حاول فيه: «أن يُثبت أن كل شعر العقاد مسروق من شعر أستاذه الشاعر عبد الرحمن شكري». وهذا الكتاب يُعيد إلى الأذهان كتاب «الديوان» الذي صدّر قبله بعشرين عاماً. ورمى منه مؤلفاه العقاد والمازني إلى نُكران شاعرية شوقي، فنزعة الكتاين واحدة، وإن اختلف الأسلوب.

لم يجد سامي الكيالي في «رسائل النقد» ما يؤكد زعم مفتاح، فالتشابه في شعريهما. إن هو إلا «توارد خواطر»، يعود إلى أن العقاد والمازني وشكري قد اجتمعوا قبل ربع قرن في

«ثالث أدبي»، يتقارضون الشعرَ، ويحملون عبء التجديد وحدهم.

وأخذ الكيالي على مفتاح أنه لم يتناول شعر العقاد من ناحية قيمته الفنية، بل لجأ إلى أسلوب بعيد عن روح النقد النزيه، هو صدى لضغينة في نفسه^(٢٠١).

٤ — علقّت مجلة «الحديث» على كتاب «رواد الشعر الحديث في مصر»، من تأليف الشاعر مختار الوكيل، الذي حَصَرَ رواد الشعر الحديث في أربعة، وهم خليل مطران، وعبد الرحمن شكري، أحمد زكي أبو شادي، عباس محمود العقاد، وقَدَمَ دراسة تحليلية لكل منهم، وعرضَ بعض قصائده.

قَدَمَ المؤلّف لكتابه «بمقدمة عن واجب الناقد، انتهى منها إلى أنّ النقد الأدبي في مصر ما يزال متأخراً، وأنّ لا قواعد مضبوطة يسيّر الناقد على هديها، ولا رغبة في خدمة الأدب خدمة بريفة من الأغراض».

رأى «الحديث» في قول الوكيل الكثير من الحقيقة، لكنّها لم تذهب مذهب السليبي، واعتقدت أنّ هذا الوصف ليس عاماً، بل قد يكون مُنطبقاً على بعض المتطفلين على النقد^(٢٠٢).

٥ — قامت فلك طرزي بجولة في كتاب: «شهر في أوروبا»، الذي وضعه سامي الكيالي، بعد قيامه برحلة إلى أوروبا، ونشرَ فصوله على حلقات في مجلته «الحديث».

ويُعتبر الكتاب من كُتب الرحلات، أو المُذكرات الشخصية، وهو يُذكرنا بالحلقات التي نشرها فتح الله الصقال في عام ١٩٣٧ م، في مجلة «الكلمة» عن رحلته إلى ألمانيا وإيطاليا.

وامتدحت طرزي الكتاب، واعترفت مع الكيالي بالقيم الحضارية لإنسان القرن العشرين، لكنّها اعتبرت أنّ العوامل النفسية التي تنازعت الإنسان القديم، والوسائل التي عبّر بها عن مُختلف ميوله وانفعالاته، هي التي تتنازع إنسانَ هذا العصر، وهو يُعبّر عنها بالوسائل نفسها، فهي عوامل أزلية. وأنّ الإنسان هو الأهم، لأنّه الأداة التي تصنع هذه الحضارة، وهو دائم لا يتغير^(٢٠٣).

٦ — تصدّى صبحي العجيلي لنقد كتاب «الثبوغ اللبناني في القرن العشرين»، لأنيس نصر، وهو من كُتب التراجم، وكتابة التراجم في رأي نصر تحتاجُ جهداً وتوضيحاً مادية

ومعنوية، وتتطلبُ غزارة علم وأدب. «وفي كُتب التراجم إما أن يكون المؤلف غريباً عمن يكتبُ عنهم، أو صديقاً لهم»، ورأى نصر «أن يكون الكاتب مؤرخاً وصديقاً، خيراً للتاريخ نفسه، من أن يكون مؤرخاً وكفى، لأن الترجمة فهم حياة، وفهم الحياة لا يتسقى لك بغير عطف ومُساجلة وشعور».

ومع ذلك فالعجيلي يُحذر من أن يؤدي الإعجاب إلى الإغراق والمبالغة، فموضوع التراجم تقرير لحقائق يعرضها الكاتب على القراء، وللقراء القول الفصل لا للمؤلف، ويُحذر أيضاً من أن يؤدي تأثير الحكم بميل سابق، إلى الزلل في الحكم^(٢٧).

٧ — علّق خليل هنداي على كتاب «آفاق العلم الحديث» لفؤاد صروف، ورأى أن استخدام العلم لمُحاربة الإنسانية، بدلاً من إسعادها لا يُبرّر أن تنقِمَ عليه، «فرسالة العلم الصحيح تُشبه رسالة الأدب من وجوه كثيرة، في طلبها الخير، وفي سعيها نحو المحبة والجمال»، وعلى الأديب ألاّ يجحد «رسالة العلم الذي فتَحَ أمام عينيه آفاقاً ملتوية، طافحة بأسرار الحياة»^(٢٨).

٨ — قال لُطفي مُوصلي في نقده للرواية المسرحية «طلسم الحياة» لعبد الرحمن أبي قوس، إنَّها تعملُ الخراب في أسسنا الاجتماعية بجرأة وصراحة، وهُنا لا يُسعف سلاح المنطق في الحكم على هذا العمل، فالمُحافظون لا بُدَّ سيسخطون على أبي قوس، ومُتحررو الفكر الذين لا يخافون الجديد، سيقدرون فيه رُوحه الوثابة، التي لا تعترفُ بغير سلطان الحق^(٢٩).

٩ — تحدّث خليل هنداي عن ديوان «أرواح شاردة» لعلي محمود طه، وعن خُصومة طه مع بشر فارس، وتطرّق للخُصومات الأدبية عموماً، فاعتبرها ضرورة في الفن والأدب، فكل شيء يُمكن أن يتجدد بدون خُصومة، إلّا الأدب، ولكنّه انتقد الخُصومات بين الأدباء العرب، لأنَّها «تبدأ عنيفة وترتدّ عنيفة شديدة»، تبدأ من أجل الأدب وتقويم مناهجه والودود عنه، وتنتهي بجمع الكف والافتتال. إنَّ مثل هذه الخُصومات الهائجة تُعكر الإنتاج الهادئ، وتضطرّ الأديب إلى الانجراف إليها، مع أن لكل أديب عالمه الذي يستطيع أن يجول فيه دون حاجة إلى خُصومة^(٣٠).

ج — آراء في النقد:

توزعت هذه الآراء بين مقالات تناولت أطوار النقد وحددت مفهومه، أو وصفت واقع

الحياة النقدية المعاصرة وبينت عيوبها، أو رسمت حدود النقد وشروطه وأركانه.

١ — اعتبر سامي الكيالي أن أظهر ما يميز النهضة الأدبية بعد الحرب العالمية الأولى، ظهور ملكة النقد، التي صانت التفكير الحر من عبث الجامدين، وطبعت أنصار المدرسة الحديثة بطابعها، نتيجة تشبعهم بآداب الغرب، ومذاهبها الحديثة.

وعدد الكيالي هؤلاء الأعلام الذين أحدثوا التحليل الأدبي، وأدخلوا المناهج الحديثة إلى الدراسات الأدبية، وغذوها بروح العلم والفن والفلسفة، وهم أحمد لطفي السيد، منصور فهمي، محمد حسين هيكل، طه حسين، محمد صبري، أحمد ضيف، محمود عزمي، سلامة موسى، إبراهيم عبد القادر المازني، عباس محمود العقاد، عبد الرحمن صدقي، إسماعيل مظهر. ولطه حسين منزلة خاصة في ميدان النقد لدى الكيالي، لأنه أقدم في كتابه «الشعر الجاهلي» على اصطناع مذهب (ديكارت) في النقد، الذي يقوم على الشك في القديم، وإطلاق الفكر كلياً لصنع جديد، يستند على التفكير الشخصي^(٣١).

٢ — تناول خليل هندواي في مقالته: «النقد والإصلاح اللغوي»، مهمة النقد في تطور اللغة وتجديدها، ولم ير تحقيق هذه المهمة ممكناً، إذا ظل النقد المعروف في الآداب العربية على حاله، قليل من الجرأة، وتخط في شعاب الأدب، ورأي لا يأتي نتيجة نظرة صائبة أو قاعدة صحيحة، بل يستعان به للنيل من الخصوم.

ومع ذلك حمّد الهندواي جهود زكي مبارك، ففي كتابه «الأخلاق عند الغزالي» استقرأ للغزالي، ونقد صارم، لا راحم ولا حاقد، وجهود طه حسين، ففي كتابه «الشعر الجاهلي»، غربة للآداب ودروس وتحليل.

وذكر الهندواي من النقاد أيضاً العقاد والمازني، اللذين — رغم اختلافهما في السياسة — اتفقا في المبدأ والمنهج النقدي، لكنه أخذ عليهما الغلو والعصبية، ثم استدرك فظن أنهما قد «رجعا عن كثير من الغلو في أيامهما الأخيرة»، لأن العقاد انصرف إلى تحليل آداب الفرنجة وبعض أبطاله، والمازني التفت إلى صنع أسلوب خفيف خاص في النقد.

وفي المهجر نبغ ميخائيل نعيمة، الذي وصفه العقاد، إذ قدّم كتابه «الغريال» بأنه «المثال الحقيقي الذي يجب أن يقرأ الناقدون فيه دروس النقد». و«النعيمة ينقّم من صور

المبالغة في الأدب والكتابة»، ويذهب بعيداً عن الحدود التي رسمها الأجداد، ولزمها اللغويون، فيسعى لتغيير أنباء الكتابة، وإصلاح قواعد اللغة، ولفتح باب الاشتقاق. رأى هنداي أن ما يقوم به نعيمة، من أوجب الواجبات على الناقدين، وأن الحرص على ثرائنا اللغوي، يكون بإزالة ما يكتنف اللغة من القشور، وإصلاح معجمها وغربلتها، وتبني الأنسب من النظريات الحديثة^(٢١٢).

٣ — خلال محاضرات طه حسين عن «النقد الأدبي عند العرب»، فرق بين النقد العادي، الذي لا تخلو منه جماعة مثقفة، باستقبال الآثار الفنية التي تعرض لها بالرضى أو السخط، والنقد الأدبي، من حيث هو نوع من البحث الفني الدقيق في الأثر الفني، وإيضاح ما فيه من أفكار ومعاني، وهو ما اتفق على تسميته «علوم البيان والبلاغة». اعتبر طه حسين النقد العادي من أكبر الأصول التي اشتق منها علم البيان، ورأى أن الشعر العربي في إبان نهضته، لم ينتج مطلقاً أية محاولة لتنظيم النقد، ووضع قواعد علم البيان، وإنما الذي فعل ذلك هو النثر الفني، وهو لسان العقل، وقد ظهر متأخراً عن الشعر، لسان العاطفة والإحساس.

وذكر طه حسين أن العقل العربي وصل إلى هذه المرحلة، بفضل القرآن من جهة، وبفضل اتصال العرب بالأمم الأخرى ذات المدنية والحضارة المعروفة. وطلب من الأزهر ووزارة المعارف، أن ينصرفا عن الأساليب العقيمة في تدريس علم البيان، التي تُنفّر الطلاب من اللغة العربية وآدابها^(٢١٣).

٤ — رأى شفيق جبيري في مقالته: «أطوار النقد»، «أن تاريخ الأدب شيء، وأن النقد شيء آخر». وتكلم على تطور مفهوم النقد عند العرب والغرب، معتقداً أيضاً أن «النقد يُحيطُ بالبلاغة والآداب الرفيعة والفلسفة والتاريخ، وما شابه ذلك»^(٢١٤).

٥ — انتقدت الصحف الأدبية في حلب الواقع النقدي السيء، إذ تعمُ الفوضى، ويكثرُ الإدعاء، وتضيعُ النزاهة والإنصاف؛ ففي مقالة بعنوان: «النقد»^(٢١٥)، يفصل الكاتب العلوم وما تفرع منها، عن الفنون وما اتصل بها، فالعلوم مبنية على قواعد معلومة وأسس ثابتة، ولهذا «قل التهجم عليها»، «أما الفنون، فإنها وإن كانت ذات قيود تربطها، وأصول تحدّها، إلا

أنَّها مواهب خاصة بأفراد، عمادها الإلهام والخيال، وتختلف عند أصحابها تبعاً لاختلاف البيئة والزمان والمكان»، ولهذا «تطرقَتْ إليها الفوضى، وكثُر فيها الإدعاء». والناقد الحق هو «الذي يدلُّ على مواضع العيب، ويهدي إلى مواطن الإحسان والإجادة، مُؤيِّداً بالبراهين والحجج»^(٣١١).

٦ — وفي مقالة بعنوان: «النقد عندنا»، يُلقى الكاتب باللوم على الأدباء، فيما يراه من جنوح الصحافة عن النقد الحرِّ النزيه، فالأدباء يرون آثارهم جديرة بالمدح والثناء، ولم يتعودوا أن يظهر أحدٌ مساوئهم، فإذا ما حصل ذلك شغلَّ الصحافة في الرد على مُنتقديه، «وراح يقطعهم بيديء القول وسخف الرأي».

«وقد كادَتْ هذه العادة السيئة تقضي على رُوح النقد الصحيح النزيه، حتى صار أصحابُ الصُّحف والمجلات يتورعون عن النقد، ويحسبون لذلك حساباً، قبلَ نشر شيء لا يكون في صالح المؤلف، وغالباً يكتبون بتقريظ الكتب خوفاً من غضب الأصدقاء وسخط الأدباء، وترباً من مُواجهة الحقيقة الصريحة المؤلمة».

واستشهد الكاتب بأنَّ القسم العربي من مجلة «الكلية» البيروتية، يضع في زاوية «التقريظ والانتقاد» العبارة التالية: «لا تُنقَد الكتب إلا بطلبٍ خصوصي من أصحابها». واستشهد أيضاً برد «المُقتطف» على ما كتبه أسعد داغر إليها في عام ١٩٢٤ م، حين انتقد واقع الحركة النقدية في الصحافة، التي رآها محصورة في مدح وتقريظ لما يكتبه الأصدقاء، وازدراء واقتراء على ما يكتبه المُخالفون^(٣١٢).

٧ — انبرى صُبحي العُجيلي لكشف النقاب عن الحالة النقدية السيئة، في مقالته: «أثر النقد في النهضة الأدبية»، مُلقياً المسؤولية في تردي النقد على الأدباء أيضاً، لأنَّهم لا يُقدرون النقدَ قدره.

واعترف العُجيلي بأنَّ النقد عندنا ما زال في بداياته الساذجة، حين أعلن أننا لا نملك مذاهب في النقد، وأننا نتبع الآن طريقة المذهب التقديري، وهو مذهب «بدائي لا ضوابط له ولا قواعد ولا نظريات ولا حقائق»، بل ميزانه الذوق والشعور، ولم تنزع إلى المذهب التقريري القائم على نظريات وحقائق لها حدود ومُصطلحات^(٣١٣).

إنَّ ما ذكره العُجيلي عن المذهب التقديري والمذهب التقريري، يُشبه إلى حد، ما ذكره طه

حسين من فرق بين النقد العام والنقد الأدبي .

وبعد أن تكلّم العُجيلي عن مسؤولية الأدباء في واقع النقد وأحواله المُتدنية، التفت إلى النقاد، فلم يجد «نقّدة تُكسبهم حُرّيتهم وأمانتهم وبراعتهم لونا من الاحترام والسُلطان، وقُوّة في الفصل والتحديد، جعلَ النقدَ في حلب يتحوّل إلى تقيّظ مُبتذل»^(٢٢٢).

لقيَ كلامُ العُجيلي تأييداً من مُصطفى الشهابي، وعيسى اسكندر المعلوف. وقد ذكر الشهابي أن ما شكاه منه العُجيلي ليس محصوراً في حلب وحدها، «فجميع بلاد العرب سواسية في هذا الباب»، بما فيها مصر نفسها، ولا بُدّ من مُرور زمن «قَبْلُ أن يشيع فينا التفكير والعمل على الأسلوب العلمي الصحيح»^(٢٢٣). أمّا المعلوف فأبدى الحاجة لوضع خطط جديدة ونهج صحيح، يتحدّى أساليب الأقدمين الذين خرجوا عن البلاغة المشهورة، واعترف بوجود نفر من النقاد يميلون إلى النقد الصحيح، وذكر اسم فرنسيس مراش كأول من طرّق هذا النمط الجديد في النقد^(٢٢٤).

٨ — كَتَبَ محمود أحمد السيد من بغداد «خواطر وكلمات في النقد والقصة»، أبدى فيها امتعاضه من «تلك الحماسة التي يُسمونها النقد عندنا»، مُتذكراً قول جورج برناردشو: «القادر يعمل والعاجز يعلم وينتقد»، مُعتبراً أن مَنْ يَفشل في خدمة الأدب، يَسْخَطُ على العاملين فيه، ويدعي أنه ناقد.

إنَّ النّقْدَ مبني على النزاهة والعلم والتمييز، والناقد مَنْ قَالَ عَنْهُ العقاد: إِنَّهُ «نموذج من الطراز المُختار»، ولهذا يعتقّد السيد بعدم وجود نقد ناضج، ونقاد حقيقيين، بل إنَّ النّقَادَ عندنا أعداء للنقد، مع أنَّهم مشاهير في عالم الأدب والفن، فهم يتحاملون على الأديب، ويطلقون أحكاماً مُتسرعة خاطئة، مع أنَّ الشرف القومي يجب أن يمنعه من احتقار مُنتجات رجالهم، كما فعلت مصر حين رفعت من شأن محمود تيمور، وهو لم يبلغ منزلة شيكوف أو زولا أوجي . دي . موباسان^(٢٢٥).

٩ — حَدَّدَ حميد الإنطاكي في مقاله: «كلمة في النقد الأدبي وفي الأدب»، عناصر النقد وصفات الناقد، بقوله: إنَّ على الأديب والناقد أن يراعي أن الألفاظ وعاء الأفكار، ولكن ميدان الأفكار أوسع، ومقامها أرفع. وأنَّ الأدب شطران: شطرٌ للتعليم، موضوعه الحقيقة، وهو الأدب العلمي، وشرطٌ لإثارة الإعجاب واللذة المعنوية، موضوعه الجمال، وهو الأدب

الفني .

لا يجد الإنطاكسي الشطرين مُتنافيين ، إلا من حيث الموضوع والوسائل والغاية ، فكلاهما يعتمدُ الوضوح لإيصال الفكر ، الذي يتكوّن من عُنصرين : جوهر الفكر وهيئته ، وفي كليهما عبقرية وفن^(٢٢٣) .

١٠ — ليس النقدُ شواظاً من نار ، ولا قرصاً من عسل ، إنّما النقدُ قولُ كلمة الحق والجهر بها^(٢٢٤) ، وقياساً على هذا المفهوم ، جعلَ محمد رُوحى الفيصل في مقالته : « خواطر » النقدَ اثنين : « ناقد عالم ينفذُ إلى الحق من خلال الهوى ، ويُمعنُ في الجمال من غير شهوة ، ويدلُ على الخير كأنه فاعله ، ويُقدر الإنتاجَ بميزان الصيدلي » ، فاضل هاديء نبيل ، وناقد مُغرض على غير استحياء ، لثيم ماكر سخيف مريض حسود^(٢٢٥) .

وفي « رسالة من آنسة » وقعتْ باسم « فتاة القصر » ، اشترطتْ أن يقومَ النقدُ على الأدب والثقافة الواسعة والنزاهة الكافية والخبرة التامة ، حتى لا يجد فيه ذوو المآرب مجالاً لبث كيدهم . وشتانَ بين تجريح عنيف ، وبين نقد سائع يُرادُ به الإصلاح ، قائمٌ على الصدق والحق^(٢٢٦) .

١١ — وثمة مسألةٌ مُهمّة لها علاقة بالنقد ، هي تقويم الأدباء وتكريمهم ، تطرقت إليها الصحافة الحليية ، وأولتها اهتمامها المُناسب .

في مقال بعنوان : « تشاؤم العبقري » ، ثبّه أنطونيوس فتح الله الصباغ المُشتغلين بالأدب إلى أن الألقاب التي تُكّال جُزافاً أو لمآرب ، هي والأدب على طرفي تقيض ، ففيها « إساءة إلى الأدب والأدباء وطفليات الأدب جميعاً » . لكن الصباغ امتدَحَ تكريم الأدب والأدباء المُنتجين ، لأنّه يُحقّقُ غايتين شريفتين : الاعتراف بحقوق النابغين ، وتشجيع غيرهم . وهُنا يُقلّلُ الصباغ من أهمية تأثير البيئة في تشجيع المُثقف في الحصول على الثقافة ، فمن المُحال أن تجد أمة مُثقفة ، لكنك كثيراً ما تجد أفراداً حصلوا على ثقافتهم بالمُعانة والألم^(٢٢٧) .

وفي حفل تأبين ميخائيل صقال ، ألقى أمين هلال كلمة ، حبّد فيها تكريم العُظماء ، لما في ذلك من تنويه بقدرهم ، وتشجيع على إقتفاء أثرهم ، لكنّه فضّل أن يُكرموا في حياتهم ، وأن لا يُبالغ في إطرائهم ، ونوّه هلال بأن الشرق ليس أقلّ تكريماً للأديب والعالم من الغرب^(٢٢٨) .

أما « الحديث » فقد انتقدتْ الطريقة التي تُقامُ بها « حفلات التكريم » في كل من بيروت

ومصر، ثم الآن في العراق، حيث يُحتفل بيوبيل العالم اللغوي أنستاس الكرمل، وتمت ألا يكون الاحتفال الذي سيقام في الشهر المقبل، تكريماً لشاعر طرابلس عبد الحميد الرافعي على النهج نفسه، وفضلت أن يستعاضَ عن هذا الطراز الرسمي، بحفلات تُقدّم فيها بحوث قيمة، تُفيد في تطور الأدب^(٢٢٩).

سادساً — القصة :

لم تظهر اتجاهات بارزة تتعلق بالقصة في الصحافة الحلية، ذلك لأن فن القصة كان جديداً على الأدب العربي، ولم تكن شروطه وعناصره الفنية قد اتضحت، وكل ما يمكن ملاحظته في هذا المجال، مقالات متفرقة، فيها دراسات متواضعة عن بعض القصص والروايات المنشورة، وبعض الآراء والخواطر عن نشوء القصة وتطورها وخصائصها الفنية.

أ — آراء فن القصة وتطورها :

١ — يعتقد محمود أحمد السيد أن الأدب باعتباره يعتمد على المشاعر والعواطف الإنسانية، لا على العقل والعلم، لا يمكن إخضاعه للعلم المدرسي، وكذلك لا يرى للقصة نماذج وقواعد، كالقواعد الهندسية الرياضية، ولا يُعتبر لجوء كتاب القصة العربية إلى رسم صور نفسياتهم في ما يكتبونه نقيصة، وهو يُشترط أن يكون للقصة الصغيرة مقدمة ونتيجة، لأنها حلقة من سلسلة حياة، لها مُبتدأ، ولها مُنتهى^(٢٣٠).

ولا يرى السيد مُبرراً لأن تكون القصة تاريخية، فهناك أدب واقعي طبيعي، أسسه أميل زولا، وجرى عليه أقطاب الأدب الروسي، لا يُعنى بالتاريخ كما يُعنى بنقد حياة الشعب الاجتماعية، وتحليل نفسيات أفرادها^(٢٣١).

٢ — تناول سامي الكيالي تطور الأقصوصة في الأدب العربي، في مقالته: «الأقصوصة والأدب العربي»، نُشرت في عدد من مُتالين^(٢٣٢)، فذكر أن لها أهمية في الآداب الغربية، إذ «هي عماد الأدب الحديث»، ورغب لو أن هذه الظاهرة قد انتقلت إلى الأدب العربي، حين تلاقح مع الآداب الغربية منذ نصف قرن، لكنه مع ذلك، لاحظ بعض المحاولات الطيبة في السنوات الأخيرة في هذا المجال، فقد انبثق فجر الأقصوصة في الأدب العربي عقب الحرب العالمية الكبرى، حين ظهر محمود تيمور، مُستمدداً قصصه من المُجتمع، مُجسداً المدرسة الواقعية، وأخذ ينشرها في المجلات الشهرية^(٢٣٣).

أشار الكيالي إلى أن جرجي زيدان كان أول من استثمرَ حوادث التاريخ الإسلامي في رواياته، ومع ذلك فإن مصر لم تصل إلى ما وصلت إليه تركيا، رغم أن الروائيين الأتراك ما زالوا في الطريق أيضاً.

أما في العراق، فقد وجد الكيالي محاولات جريئة يقوم بها أنصار المدرسة الحديثة، وبينهم محمود أحمد السيد، وأنور شاؤل الذي أصدرَ مجموعة «الحصاد الأول»، من بواكير إنتاجه في ميدان القصة.

وفي سورية بقي ميدانُ الأقصوصة خاوياً، وكذلك ميدان القصة، باستثناء جهود معروف الأرنؤوط في الرواية^(٢٣٤).

وبعد أن عرّض الكيالي واقع القصة الأدبية العربية المعاصرة، تطرّق إلى أسباب الفتور الذي يُعاني منه الأدب القصصي، فأوردَ ملاحظة ذكرها سلامة موسى على قصص محمود تيمور، وهي خلوها من عنصر المرأة الذي تقوم عليه الأقصوصة الغربية، وأوردَ ما ذكره المُستشرق الانكليزي جب عن هذه الأسباب، وما قاله محمد حسين هيكل عنها، حين أرجعها إلى عدم اشتراك النساء في الإيحاء والتشجيع.

وكان محمد عبد الله عنان قد عَقَبَ على رأي هيكل بقوله: «إن مقاييس الحياة المُتداولة اليوم بين الرجل والمرأة، تحول دون القضاء على هذا الضعف»، بخلاف الحياة الاجتماعية في الغرب.

أما رأي الكيالي فلا يختلف عن رأي هيكل وعنان، إذ يعتقد أن الأدب لا يزدهر، ما لم تتغلغل المرأة في الحياة الاجتماعية، وتكون مصدرَ إلهام الأدباء والشُعراء، كما تغلغلَت المرأة في حياة الغرب الاجتماعية والأدبية.

ويشعرُ الكيالي ببوارد التحول في مُشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، وانعكاس ذلك على الأدب، مُتمثلاً في «أيام طه حسين، و«زينب» محمد حسين هيكل، و«سيد قريش» لمعروف الأرنؤوط، وروايات العقاد والملازني، ولن تمضي عشر سنوات حتى يذبل الفتور في الآداب العربية.

ويُصحح الكيالي ما ذكره محمد نور، في مقاله: «فلسفة الأقصوصة»، المنشور في

«السياسة الأسبوعية»، من أن فتور الأدب القصصي، يرجع إلى جهل الناس به، وعدم تقدير القراء له، فيقول: إن القراء أميل إلى قراءة الأدب القصصي، منهم إلى فروع الأدب الأخرى^(٢٣٥).

عاد الكيالي إلى الحديث عن الأدب القصصي، بمناسبة صدور رواية معروف الأرنؤوط الجديدة «فاطمة البتول»، فذكر أن قصص محمود تيمور وتوفيق الحكيم في مصر، وكرم ملح كرم في لبنان، هي أبرز ما ظهر في الفن الروائي عقب الحرب العالمية الأولى، وأن إبراهيم المصري وخليل تقي الدين، قد أعارا النواحي النفسية في قصصهما اهتماماً واضحاً. أما القصص التاريخية، فقد اضطلع معروف الأرنؤوط بها، بعد ثلاثين عاماً من قيام جرجي زيدان بكتابة تاريخ الإسلام في ثمان عشرة قصة مُسلسلة، ومنذ ذلك الحين لم تصدر روايات إسلامية ذات قيمة، سوى ما كتبه الأرنؤوط، باستثناء «باب القمر» لإبراهيم رمزي، و«على هامش السيرة» لطف حسين، و«حياة محمد» لتوفيق الحكيم. والآن يُضيف الأرنؤوط «فاطمة البتول» إلى رواياته السابقة «سيد قريش» و«عمر بن الخطاب» و«طارق بن زياد»، وهو بذلك يكتب التاريخ الإسلامي في قالب قصصي خلّاب^(٢٣٦).

٣ — لوداد سكاكيني «خواطر عن القصة»، قريبة مما ذهب إليه الكيالي، في نشوء القصة العربية وواقعها، ذكرتها في مقالها: «عراقي قاص»^(٢٣٧)، تعليقاً على صدور مجموعة قصصية جديدة لمحمود أحمد السيد، عنوانها: «في ساع من الزمن».

اعتقدت سكاكيني أن القصة العربية الحديثة، قد نشأت بعد الحرب العالمية الأولى، وذكرت محمود تيمور أيضاً كأبرز أديب مارس الفن القصصي، مُحْتِذاً «المذهب الواقعي» الذي يذهب إليه أكبر الأدباء الغربيين»، وأضافت إليه جهود أحمد شوقي في مجال القصة الشعرية.

كذلك أنكرت سكاكيني أن يكون في سورية مَنْ توفر على كتابة القصة والتخصص بها، لكنّها — في الوقت نفسه — رأت في مجموعة السيد ما يبعث على التفاؤل في تحقيق أمانى الأدب في العراق^(٢٣٨). وإن أحزنه أنها أخذت عليه بعض الهفوات^(٢٣٩)، فردت عليه بمقال عنوانه: «أهذا جزاء الإحسان؟»^(٢٤٠)، وتوقّف الأمر بينهما عند هذا الحد.

٤ — في مُحاضرة في الجامعة الأمريكية، عن «نُشوء القصة وتطورها»^(٢٤١)، ذكرَ محمود تيمور أنَّ «أول ما يصدّم الباحث في الأدب العربي، هو تفاهة القصة، وقلة ما كُتِبَ فيها، وعدم عناية العربي بها». وقَسَمَ القصة العربية إلى قسمين: قصص مُؤلفة، كقصص عنترَة والأُميرة ذات الحُمة، ومجنون ليلَى، وسه. وحين تحدّث شيبوب عن القصة القديمة قَسَمَ الأدب إلى نوعين: أدب الخاصّة، والأدب الشعبي، وذكرَ أنَّ «النظرية الحديثة في استنطاق الأدب الشعبي القديم أخبار الحضارات الغابرة»، جعلتْ له مكانة مرموقة في الأدب والتاريخ، وهو — بخلاف محمود تيمور — يحترم هذا الثراث القصصي الشعبي، ويُقدّر أهميته، ويتفقّ مع محمود أحمد السيد في اعتبار القصص «وسيلة من وسائل كتابة التاريخ الاجتماعي للعصر الذي يُؤلف فيه»^(٢٤٢).

ب — الواقعية في القصة العربية:

أكدت الآراء السابقة أنَّ فنَّ القصة فن أدبي مُستحدث في الأدب العربي، وإن اختلفت حول أهمية ما ظهر من هذا الفن في الأدب العربي الحديث، ومدى تأثيره بالثراث القصصي، ودرجة استيعابه للماضي، وتعبيره عن الحاضر. وفي ما يتعلق بقدرة هذا الفن الجديد على تصوير الواقع الاجتماعي والحياة المُعاصرة، والوفاء بالوظيفة التي أسندها النقاد إليه، نجد الصُحف تذهب في اتجاه الدعوة إلى المذهب الواقعي في القصة، كأنسب مذهب يُؤدي به مهمتها الاجتماعية، أو في اتجاه إنتاج قصص تتناسب مع البيئة، والكف عن ترجمة القصص الغربية الغربية عن أجوائنا الشرقية، وحياتنا الحاضرة.

١ — أيدَ مُعظم ما كُتِبَ في الصُحف الحلبية التيار الواقعي في القصة العربية الحديثة، ودعت «الحديث» في تعليقها على رواية «النفس الحائرة» لفريد حبيش^(٢٤٣)، كُتَاب القصة للأخذ بالمذهب الواقعي الذي أخذ به حبيش في روايته، لأنّه يفسح المجال لدرس البيئة والحياة الاجتماعية كما هي، لا كما تختلق المُخيلة.

وتعبيراً عن حرص «الحديث» على هذا المذهب، فتحت صفحاتها لقصص محمود تيمور الواقعية، كما قدمت دراسات عمّا ينشره من مجموعات قصصية؛ فقد رحبت بمجموعته القصصية «الشيخ جمعة وأقاصيص أخرى»، وسرّت لرجوع تيمور عن فكرة تدعيم العامة في القصة الحديثة، ونهتْ إلى حُطورتها على الأدب، وتأثيرها السلبي في انحسار القصة عن سوقها.

الأديبي^(٢٥٢)، ورحبت بمجموعة تيمور الأخرى « الشيخ سيد العبيط »، ودلت على أهميتها في كشف البُذع السخيفة التي تُمارسُ باسم الدين، وأهمية مُقدمتها التي تقع في خمسين صفحة، تتحدث « عن نُشوء الأقصوصة، وعن تطور البلاغة القصصية، وأثرها في الأدب »، وتنبه إلى الفروق الفنية بين الأقصوصة والقصة والرواية، وتصلحُ مرجعاً للباحثين في نشأة القصة وتطورها^(٢٥٣). إنَّ هذه المُقدمة تلفتنا إلى بوادر ظُهور الحركة النقدية، والدراسات النقدية المُتعلقة بفن القصة في الأدب العربي.

المُترجمين أن يصرفوا « تفكيرهم ووقتهم وجهدهم في نقل صُور أو قصص من أدبنا العربي وآخر، ولكن على شرط أن يشعروا بالحنان، ويرينا من ألوان ثقافتنا، وصُور حياتنا ما يُؤنسنا وسطَ هذا الضجيج الغربي الذي نخشى أن يُؤخرَ تقدمنا، ويمحو استقلالنا، ويحولَ بيننا وبين الأصالة والخلق، ويقطعُ الصلة بيننا وبين ماضينا الحافل ».

الأعمال، ويُدافع عن الأقدمين لأنهم لم يضعوا فنون البديع لتكون الكل بالكل، وإنَّما هم دلوا سعيد في مقالته: « كيف ندرسُ الشعرَ العربي »^(٢٥٤) على وحدة البيت في القصيدة، وهي من اللغة الانكليزية التي يفهمها من يعنوني من الخاصة، فما كنتُ في يوم ما كاتب الدهماء ولا شاعرهم، وحسبي ما ذكرته في كتابي Al Random، وما عانيتُ من الحكومات ٢ — غير أن التفقه في اللغة وامتلاك ناصيتها لا يكفي، فلا بُدَّ من إضافة عناصر أخرى

وكان أحمد شاكر الكرمي قد كَتَبَ في صحيفته « الميزان » خواطرهُ في زاوية: « مُفكرة العناصر الغريبة عنها، وخضعتُ في كل أدوارها إلى ناموس التحوّل والتحول، وبُذلتُ مُحاولات حسين، وهيكَل، والعقاد، ومحمود عزمي، وعلي عبد الرازق، ومظهر، وسلامة موسى^(٢٥٥) ».

العامة كانوا قلائل، ولهذا لم تشغل هذه المسألة حيزاً واسعاً في الصحافة، واقتصر الأمرُ تقريباً ويعودُ المغربي، فيُدافع عن موسى أمام مُنتقديه، فيقول: إنَّ (مصرولوجيته) ليست حيثُ خيري سعيد « من أولئك الذين يُؤمنون باللغة العامية، ويدعون إليها »^(٢٥٦)، وكذلك كان محمد

وحين تحدث شيبوب عن القصة القديمة قَسَمَ الأدب إلى نوعين : أدب الخاصة ، والأدب الشعبي ، وذكر أن « النظرية الحديثة في استنطاق الأدب الشعبي القديم أخبار الحضارات الغابرة » ، جعلت له مكانة مرموقة في الأدب والتاريخ ، وهو — بخلاف محمود تيمور — يحترم هذا التراث القصصي الشعبي ، ويُقدر أهميته ، ويتفق مع محمود أحمد السيد في اعتبار القصص « وسيلة من وسائل كتابة التاريخ الاجتماعي للعصر الذي يُؤلف فيه »^(٢٠٠).

ب — الواقعية في القصة العربية :

أكدت الآراء السابقة أن فن القصة فن أدبي يستحدث في الأدب العربي ، وإن اختلفت حول أهمية ما ظهر من هذا الفن في الأدب العربي الحديث ، ومدى تأثيره بالتراث القصصي ، ودرجة استيعابه للماضي ، وتعبيره عن الحاضر . وفي ما يتعلق بقدرة هذا الفن الجديد على تصوير الواقع الاجتماعي والحياة المعاصرة ، والوفاء بالوظيفة التي أسندها التقاد إليه ، نجد الصُحف تذهب في اتجاه الدعوة إلى المذهب الواقعي في القصة ، كأنسب مذهب يؤدي به مهمتها الاجتماعية ، أو في اتجاه إنتاج قصص تتناسب مع البيئة ، والكف عن ترجمة القصص الغربية الغربية عن أجوائنا الشرقية ، وحياتنا الحاضرة .

١ — أيد معظم ما كُتب في الصُحف الحلبية التيار الواقعي في القصة العربية الحديثة ، ودعت « الحديث » في تعليقها على رواية « النفس الحائرة » لفريد حبيش^(٢٠١) ، كُتاب القصة للأخذ بالمذهب الواقعي الذي أخذ به حبيش في روايته ، لأنه يفسح المجال لدرس البيئة والحياة الاجتماعية كما هي ، لا كما تخلق المُخيلة .

وتعبيراً عن حرص « الحديث » على هذا المذهب ، فحت صفحاتها لقصص محمود تيمور الواقعية ، كما قدمت دراسات عما ينشر من مجموعات قصصية ؛ فقد رحبت بمجموعته القصصية « الشيخ جمعة وأقاصيص أخرى » ، وسرت لرجوع تيمور عن فكرة تدعيم العامة في القصة الحديثة ، ونهت إلى تخطورتها على الأدب ، وتأثيرها السلبي في انحسار القصة عن سوقها الأدبي^(٢٠٢) ، ورحبت بمجموعة تيمور الأخرى « الشيخ سيد العبيط » ، ودلت على أهميتها في كشف البدع السخيفة التي تُمارس باسم الدين ، وأهمية مُقدمتها التي تقع في خمسين صفحة ، تتحدث « عن نشوء الأقصوصة ، وعن تطور البلاغة القصصية ، وأثرها في الأدب » ، وتنبه إلى الفروق الفنية بين الأقصوصة والقصة والرواية ، وتصلح مرجعاً للباحثين في نشأة القصة

وتطورها^(٢٥٣). إن هذه المُقدمة تلفتنا إلى بوادر ظهور الحركة النقدية، والدراسات النقدية المتعلقة بفن القصة في الأدب العربي.

ونشرت «الحديث» قصة «خلف الستار»^(٢٥٤)، ورأت فيها محاولة من محمود تيمور لكشف نواحي الحياة العصرية، واعتقدت أنه يحذو فيها حذو إميل زولا^(٢٥٥).

ورأت في مجموعة محمد تيمور القصصية «ما تراه العين» التي نشرها محمود تيمور بعد وفاة شقيقه، نموذجاً عن الأدب الواقعي^(٢٥٦).

٢ — وفي الوقت نفسه فإن «الحديث» لم تهمل أنواعاً أخرى من القصة، فقد حثت القراء على مطالعة الرواية التاريخية العاطفية «مروضة الأسود»، وهي آخر ما كتبه طانيوس عبده، الذي خسره عالم الروايات آنذا^(٢٥٧). ورحبت بقصة «يستاهل»، وهي من بواكير إنتاج القاص محمود طاهر لاشين^(٢٥٨). وتناولت غيرهما من القصص.

٣ — وكان «للحديث» دورٌ بارز في تشجيع فن القصة السورية، التي بدأت «تأخذ طريقها إلى نفوس أدباءنا، بعد أن كانت مُهملة»، فقد وجدت القاصة السورية وداد سكاكيني في «الحديث» مُتسعاً لإنتاجها الأول في ميدان القصة، قصة «الحقيقة الضائعة»^(٢٥٩)، ولقصصها التالية. وعلقت «الحديث» على المجموعات القصصية التي كانت تُنشر في سورية، وكانت تنشر بعضها، فقد رحبت بمجموعة القصص القصيرة «في قصور دمشق»، التي أصدرها محمد النجار في دمشق، وكشف فيها كثيراً من نواحي الحياة الاجتماعية^(٢٦٠)، وامتدحت المجموعتين القصصيتين اللتين أصدرهما صلاح الدين ذهني: «الدرجة الثامنة» التي قدّم لها توفيق الحكيم، والثانية التي قدّم لها إبراهيم ناجي، ورأت في الكاتب أدياً ناشئاً متفهماً معنى الواقعية الجديدة^(٢٦١).

ج — القصص المُعرّبة:

اعتادت الصحف الحلبية عموماً أن تنشر مقالات وقصصاً وروايات مُعرّبة عن اللغات الأجنبية وتُحسبها الفرنسية والانكليزية. فقد حفلت مجلات «الحديث» و«الضاد» و«الكلمة» و«الشعلة» و«الشهباء» و«الرحمة» بالكثير من المواد القصصية المُعرّبة، لكن هذه المواد المنشورة كانت مُنتقاة بدقة، ومُعبرة عن قيم اجتماعية أو أخلاقية أو إنسانية عامة، لا تتناقض مع القيم الشرقية. وفي الوقت الذي كانت فيه الصحف تختار المُناسب من

القصص، فإنها كانت تُحذَر من خطورة بعض القصص غير المُلائمة لمُجتمعنا وتقاليدِه وأُخلاقه.

ففي «الجامعة الإسلامية» حذَر علي مُظفر سلطان من «ضرر القصص والروايات الغريبة»^(٣٣٧)، وفي «الحديث» وجدنا دعوة للالتفات إلى كتابة القصص التي تُناسبُ طبيعتنا وواقعنا، وعدم الاكتفاء بما نُعرِّيه من القصص الغريبة، بل وجدنا تحذيراً مما يُمكن أن تُسبِّبه من أذواء خطيرة^(٣٣٨). وطلب ميشيل أوبري في مقالته: «هذه القصص المُترجمة»^(٣٣٩)، من المُترجمين أن يصرفوا «تفكيرهم ووقتهم وجهدهم في نقل صُور أو قصص من أدبنا العربي القديم، فيُخرجونه للناس في ثوب جديد يتلاءم مع عقليتنا، ومع مزاجنا»^(٣٤٠).

وكان لبنت الشاطيء «رأي في الأفصوصة وتطورها»، يمسُ جانب الأخذ من الأدب الغربي، أبدته خلال حديثها عن مجموعة محمد أمين حسونة القصصية: «السُرد الأبيض»^(٣٤١).

رأت بنت الشاطيء أن من الحق أن تتخلَّى عن ثرائنا من الأدب العربي، وأن من الغباوة ألا نكثر بما يُلائم عصرنا من الأدب العربي، ومن هنا نشأت عندها فكرة الأدب القومي الصميم، الذي يبحث عن خير ما يُوافق زماننا من التراث، وأصلح ما يُلائم بيئتنا وتقاليدنا من الأدب الغربي، «ويتخذ من خلاصة الأديين أساساً لأدب نخلقه نحن»، «يُعبّر عن قوميتنا، ويتغلغل في بيئتنا، ويجمع بين جلال الماضي، وجمال الفن الحديث».

اعتبرت بنت الشاطيء أن محمد حسين هيكل في «زينب»، وطه حسين في «الأيام»، وسمند تيمور في «ما تراه العيون»، قد بذروا بذور هذا الأدب القومي، وجاء محمد أمين حسونة يُكمل الطريق بمجموعته «السُرد الأبيض».

وفي «الضاد» التي انفتحت على أدب المهجر، وكانت جسراً بين الأديين العربي والغربي، وجدنا أيضاً تحذيراً من الإنسياق وراء القصة الغربية، أو الاعتماد على نماذج وأشكال غريبة، لا تتفق مع طبيعتنا القومية، وظروفنا المحلية وواقعنا المعاصر.

ويكاد يتفق صُبحي العجيلي مع ما ذهب إليه بنت الشاطيء حول الأدب القومي، فقد ذكّر في سياق نقده لرواية شكيب الجابري «نهم»^(٣٤٢)، أن للقصة مكانتها المُعتبرة في الأدب

العالمي ، ولم يجد « ضيراً على الأديب أن ينقل إلينا ما استحسّن من التماذج الغربية بين حين وآخر ، ولكن على شرط أن يُشعرنا بالحنان ، ويُرينا من ألوان ثقافتنا ، وصُور حياتنا ما يُؤنسنا وسط هذا الضجيج الغربي الذي نخشى أن يُؤخر تقدّمنا ، ويمحو استقلالنا ، ويحول بيننا وبين الأصالة والخلق ، ويقطع الصلة بيننا وبين ماضينا الحافل » .

لكنّ العُجيلي لم يجد في « نهم » أثراً لبيئتنا العربية ، وللشخصية الشرقية » ، فالصبغة أوروبية روحاً وعاطفة ، والثقافة القومية مقصاة ، والقصة نوع جديد ، وظاهرة خطيرة ، تنتسب إلى ما يُسمونه « الأدب المكشوف »^(٢٣٨) .

وتطرق نصرت سعيد إلى موضوع القصة العربية والغربية في مُحاضرة ألقاها في نادي الشبيبة الكاثوليكية بحلب . بعنوان : « القصة العربية »^(٢٣٩) ، فأكد ما ذكره العُجيلي من قبل في دراسته للحياة الفكرية في حلب ، بأنّ معظم القراء يُقبلون على قراءة الأخبار والقصص ، أكثر من إقبالهم على قراءة المقالات ، لأنّ المقالة تحتاج إلى ثقافة لا يحوزها إلاّ الخاصة من المُتعلّمين ، بينما تستهوي القصة الخاصة والعامة ، وهذا يُمكننا من تثقيف الشعب بواسطتها .

والقصة التي يعينها سعيد ليست القصة الغربية « التي لم توضع لنا ، ولا تتكلم عن مُجتمعنا وأخلاق أفرادهِ وعاداتهم » ، فلا بُدّ لنا من قصة عربية بلُغتها وبطابعها وبأشخاصها وبيئتها . إنّ أدباءنا سدوا الفراغ في القصة العربية ، بتأثير الآداب الغربية ، إلاّ أنّهم لم يتخصصوا في فن القصة ، وليس بينهم من يُمكن تسميته قصصياً سوى محمود تيمور ، وكرم ملحّم كرم صاحب مجلة « ألف ليلة وليلة »^(٢٤٠) . وقد فطنوا مؤخراً إلى الفائدة التربوية لأدب القصة ، فأصدر بعضُ طلبة دار العلوم في القاهرة قصصاً مُتتابعة لتلامذة المدارس ، وقام كامل الكيلاني بتأليف عدد من القصص التربوية التعليمية التهديبية للصغار^(٢٤١) .

سابعاً الشعر :

إذا كانت الصحافة قد تناولت القصة على أنّها فن مُستحدث ، فإنّ الشعر يختلف بالتأكيّد ، لأنّه فنّ قديم ، مُتصلّ بذوق الناس وعواطفهم وانفعالاتهم ، مُتقدم على النثر في الزمن . ولكن هل بقي الشعر على حاله القديم ؟ أم خضع للتطور ، كما هو شأن الفنون الأدبية جميعها ؟ وكيف ينبغي أن يكون ليناسب العصر ومُتطلبات الحياة ؟ وما أهمّ المسائل والآراء

المطروحة في نطاق الشعر على ساحة الصحافة الحلبية؟

بعض المقالات وصفت الواقع الشعري المعاصر، وبعضها قومت الحركة الشعرية على ضوء التطور والتجديد، وبعضها تناولت قضايا شعرية متنوعة أخرى.

أ- واقع الحركة الشعرية:

في مقالة بعنوان: «قصيدة شاعر في طيارة»^(٢٧٢)، التي كتبها عيسى اسكندر المعلوف، في العدد الذي أصدرته «الضاد»، بمناسبة مرور خمسة أعوام على وفاة ابنه الشاعر المهجري فوزي المعلوف، استعار كلمة لسليمان البستاني^(٢٧٣)، وصف فيها الانحطاط الشعري في هذا العصر، ونعى على الشعراء قصورهم عن وصف مبتكرات العصر، وإغراقهم في التقليد^(٢٧٤).

أما صبحي العجيلي في نقده ديوان «البراعم» لعمر يحيى^(٢٧٥)، فرأى الحركة الشعرية ما زالت مجهولة، بسبب قصور النقاد عن فهم الشعر على حقيقته^(٢٧٦).

وعاد في دراسته للحركة الفكرية في حلب، فأخذ على الشعر، أنه لا يُشخص الأمراض الاجتماعية، ولا يُصور الحياة نفسها، ولا يندمج في المجتمع. ورأى من غير اللائق أن ينظر الشعراء إلى الماضي، وينغوا في عُصوره، وإنما عليهم أن يؤموا المستقبل، ويفنوا العُصور الخالية فيهم. وأرجع «أسباب ضعف التفكير العلمي الذي يُولد الفلسفة والتفنن والابتداع إلى البيئة الجغرافية»^(٢٧٧).

وعندما تحدث إسماعيل أحمد أدهم عن «خصائص الشعر العربي»^(٢٧٨)، ذكر أن دائرة الشعر العربي ضيقة، والسبب في ذلك «أنها ذاتية، فهي لم تُلَقِ ضوءاً شعرياً على دائرة واسعة غنية بالفكر والحياة، كما هو الحال في الأدب الغربي».

لكن أدهم لم يعتبر هذا كله «يغض من شأن الأدب العربي، ولا يُنقص من قدره، لأن المقياس العلمي يُبين أن طاقة العرب وقفت عند هذا الحد»^(٢٧٩).

غير أن سامي الكيال الذي قومت «الحركة الأدبية في عاصمة سيف الدولة»^(٢٨٠)، لم يجد في الشعر العربي هذه العيوب التي وجدها العجيلي وأدهم وغيرهما، بل اعتقد أن «شعراء حلب يلعبون دوراً كبيراً في تطور حركتنا الأدبية»، وفي طليعتهم علي الناصر وعمر أبو ريشة.

كان لعلي الناصر آنفذ ديوانان منشوران هما: «الظلم» و «البلدة المسحورة»، وديوان

مخطوط هو «الأغوار» . وذكر الكيالي أنه « ذو نزعة أبيقورية » . وأنه « واقعي في رسم خواج نفسه » ، واعتبره « الشاعر السوري الوحيد الذي خلا شعره من المناسبات » ، إذ يعتصم بفكرة أدبية ، أو يمثل أعلى ، حتى أطلق عليه العقاد لقب بودلير سورية .

أما عمر أبو ريشة « فهو لا يهرب من المناسبات ، بل يخلقها خلقاً » ، وهو في هذا « يسمو على ما تعارف عليه الشعراء » ، وهو شاعر قوي بصوره وألفاظه ومعانيه .

وهناك شاعر ثالث هو شارل خوري ، لم ينشر ديوانه ، « وإن كان قد نشر الكثير من شعره على صفحات الحديث » ، « وبدأت مقطوعاته الغنائية تأخذ طريقها إلى المسرح بتلحين أحمد الأوبري » ، وهو « تلميذ لعل الناصر في تذوق الأدب وفهم رسالة الشعر » .

وثمة شعراء « آخرون لهم طرقتهم ومذاهبهم الخاصة في الشعر ، فمنهم من يحاكي القدماء في التفكير والصياغة ، ومنهم من يحاول الطفرة ، وجميعهم يضعون لبنات قوية في حركتنا الأدبية »^(٢٨١) .

ب — الشعر بين القديم والحديث :

لم تكن ثمة فروق واضحة بين مذاهب الشعراء ، يُمكن بواسطتها الفصل بين مفهومي الحداثة والتقليد في الشعر ، وإن كان الشعراء أقرب إلى أحدهما منهم إلى الآخر ، فلقد كان التجديد نسبياً ، وما كان يعتبره بعض النقاد تجديداً ، كان بعضهم الآخر لا يعتبره كذلك ، وما كان يعتبره بعضهم تمسكاً بالقديم ، كان في نظر الآخرين تجديداً وتطوراً . ولعلنا من استعراض بعض الآراء في الشعر ، نستطيع أن نُميز بين المذاهب الشعرية بعض التمييز .

١ — بدر الدين الحامد في مقاله : « الشعر في الأذواق »^(٢٨٢) ، يرى من الثبوت للشعر أن نجعله أداة صياغة فحسب ، دون التفات إلى المعدن ، بحجة أن الشعر هو السهل الممتنع ، وينكر الاهتمام بالزخرفة القشرية دون اللب ، وباللفظ دون المعنى ، وعنده أن المعاني والأفكار أهم من الثوب الذي تلبسه .

ويعجب الحامد ممن يعتبرون الكذب سر عذوبة الشعر ، فهو يطلب الصدق في كل الأعمال ، ويدافع عن الأقدمين لأنهم لم يضعوا فنون البديع لتكون الكل بالكل ، وإنما هم دلوا بها على ما في كلام العرب من البلاغة ، فلما جاء المتأخرون تهاوتوا عليها . وهو معجب بالصنعة

الشعرية بشرط أن يُرافقها الخيال البديع والمعنى اللطيف . والجمال عنده نوعان ، كما يقول زكي مبارك في «الموازنة بين الشعراء» ، بسيط يُدركه الناسُ جميعاً ، ومُعقد لا يُدركه إلا أهل الفن .

٢ — ارتبط تطور الشعر العربي بالنهضة العربية التي شملت نواحي كثيرة . وقد مال إبراهيم حداد نحو التطور الشعري ، فاصطفى شاعراً مُجدداً ، فتح الباب أمام الذهنية العربية أواخر القرن التاسع عشر ، وكان له أعظم تأثير في النهضة الحديثة ، هو الشاعر الحلبي فرنسيس فتح الله مرّاش^(٣٨٢) .

قرن حداد اسم مرّاش بمذهب التطور الذي نادى به شبلي شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى ، ويميّز في شعره بين مرحلتين ، فهو في «مرآة الحسناء» يتمسك بقواعد الشعر وأصوله أكثر من تمسكه بالمعنى ، ويذهب في بعض قصائده مذهب المدرسة القديمة ، وهذا عكس ما كتبه في «مشهد الأحوال» و «شهادة الطبيعة»^(٣٨٤) .

٣ — فسّر إبراهيم ناجي رؤيته للشعر الحديث ، وحدّد المؤثرات والصفات التي يراها مُتمثلة في شعراء المدرسة الحديثة ، في تقديمه لديوان «أطياف الربيع» لأحمد زكي أبو شادي^(٣٨٥) .

يعتقد ناجي أن المدرسة الحديثة التي يتكلم بلسانها أبو شادي وحسن الصيرفي وصالح جودت وأبو القاسم الشابي وغيرهم ، هي صدى لصوت خليل مطران ، ويرى الحياة الأدبية في مصر واقعة بين عاملين يتجاذبانها : عامل الأدب العربي بتقاليده القومية المتوارثة ، وعامل الثقافة الأوروبية . ثم يُصنّف شعراء المدرسة الحديثة فينسبُ أبا شادي إلى مدرسة الصوريين ، ويضمُّ عبد الرحمن شكري إلى الشعراء الرمزيين ، ويرى أن شعراء الشباب متأثرون بالثقافة الانكليزية ، فعمّر أبو ريشة وعلي الناصر في سورية والشابي في تونس ينطبق عليهم ما ينطبق على شعراء الشباب الانكليز ، وشعراء الشباب في مصر . ويُلَفّت ناجي الأنظار إلى مدرسة (أبولو) في اتصالها بالأدب العالمي ، ويعتقد أن ما لها أن تنهض بالشعر العربي^(٣٨٦) .

٤ — بهذا التعريف الذي جاء به إبراهيم ناجي لشعراء المدرسة الحديثة الشباب ، حيث يقع الشعراء بين عامل المحافظة على التقاليد الشعرية المحفوظة ، وعامل التجديد الذي تهب علينا رياحه من الغرب ، يصف طه حسين «العقاد الشاعر»^(٣٨٧) ، بأنه ليس مُسرفاً في المحافظة ، وليس مُسرفاً في التجديد ، بل هو صلة بين مجدنا القديم ، ومجدنا الحديث^(٣٨٨) .

٥ — محمود سيف الدين الإيراني من يافا، تَطَرَّقَ في مقالته: «عاصفة أبي ريشة في الميزان — تحرَّرَ الشعر العربي من قيوده»^(٢٨٩)، إلى الضجة القائمة بين شيوخ الأدب العربي وشبابه في مصر، فأسف لهذه المعركة، وحَمَلَ الشيوخ مسؤولية إثارتها، وذكر أنَّ الشعر لم يُحاول التحرر من قيوده القديمة، «إلا حين خلت حياتنا الأدبية من شاعرين كبيرين، فرضا شخصيتهما على عصرهما فرضاً»، هما أحمد شوقي وحافظ إبراهيم، فقد كان شعرهما صدىً للشعر القديم، وظلَّ الشعرُ بسببهما لا يتقدم، وبغياهما ظَهَرَتْ قوى مُبدعة منها عمر أبو ريشة الذي يُشبه شارل بودلير في رُوحه ومعانيه^(٢٩٠).

تمنى الإيراني أن يكون لأبي ريشة وأنور العطار ديوانان، ينالهما الشيوخ بمثل ما نالوا به إبراهيم ناجي وعلي محمود طه وإبراهيم المصري، لتكون بداية حياة أدبية وفكرية جديدة^(٢٩١).

٦ — برزت ثمة حاجة لنشر المذاهب الحديثة في الشعر، وبث روح هذا الشعر في نفوس الناشئة، فقد قام عبد الحميد فؤاد وعبد القادر عاشور بجمع مختارات شعرية في أغراض شتى، من شعر أحمد زكي أبو شادي في كتاب صغير باسم «المُنتخب»، ليكون «وسيلة لبث روح الشعر في نفوس الناشئة مُجاراة لمبادئ التربية الحديثة». وقد أثبت أبو شادي في آخر الكتاب بحثاً مُستفيضاً عن «شعر التهذيب». أبرزَ فيه واجبات المُعلم في إنشاء «رجال غيورين على حاضر الأمة ومُستقبلها بمقدار غيرتهم على ثراث ماضيها»^(٢٩٢).

٧ — كذلك برزت حاجة إلى دراسة الشعر العربي دراسة حديثة، فقد ثار أحمد خيرى سعيد في مقالته: «كيف ندرسُ الشعرَ العربي»^(٢٩٣) على وحدة البيت في القصيدة، وهي من ثراث الأقدمين، واعتقد «أنَّ الأدبَ العربي عاطل عن النظريات الفنية»، والفلسفة الخاصة بالفنون الجميلة، وأننا «بالرغم من ثورتنا على الذين كتبوا تاريخ الأدب العربي، وعلى نقاد الأدب والشعر، لم نتحرر تماماً من ضيق مذهبهم وسطحيتهم».

اعتقد سعيد أيضاً أنَّ «التسليم بأنَّ كلَّ ما صار إلينا من الكلام الموزون المُقفى شعر»، هو غلطة كبرى في دراسة الأدب العربي، فالعُنصر الموسيقي هو الذي يُميِّز الشعرَ عن النثر الفني، ومن هنا يُمكن استبعاد مُعظم ما سُمي بالشعر العربي، والإبقاء على القليل الذي تكون «الوحدة الفنية فيه هي القصيدة أو المقطوعة لا البيت».

٨ — وإذا كان أحمد خيرى سعيد قد أسقط مُعظم الكلام الموزون المُقفى من حساب

الشعر، وأكد على قيمة المعنى والموسيقا ووحدة القصيدة، فإن نخلة إلياس وردَ من إنطاكية، تجاهلَ في مقالته: «كلمة في الشعر والشُعراء»^(٢٩٤) العروضيّين الذين سُموا بالشُعراء، ولم يجدَ لهم ولا لشعرهم قيمة في عالم الأدب، لأنَّ الشعر عنده هو الشعور والعواطف والروح والخيال والطبيعة، والشُعراء في نظره هم هوميروس ولامرتِين وأبو العلاء وبشارة الخوري ويدوي الجبل وجبران.

٩ — أما محمد حسين هيكل، فله وجهة نظر مثالية في مهمة الأدب والشعر، أبداهَا في مقالته: «رسالة الأدب والشعر»^(٢٩٥).

الأدب عنده «فَنٌّ جميلٌ غايتهُ تبليغُ الناس رسالة ما في الحياة والوجود من حق وجمال، بواسطة الكلام، والأديب هو الذي يُؤدِّي هذه الرسالة». أما «رسالة الكاتب فهي الكشف للناس عن الحقيقة بلهجة العصر»، وإلّا فلن يكون كاتباً، وإثماً هو أفاك مُزور. ومثال الشعراء عند هيكل، هو الشعر الغربي، والشاعر هو من يسمو فوق مطامع المادة، ويسعى للمثل العليا، ويتحلل من رق الشعر العربي القديم.

١٠ — وتعبيراً عن النزعات الجديدة لدى الأدباء الشباب، فقد شكلوا لجنة كلفوها بإقامة مهرجان الشعر الحديث في مصر يبحث في تحديد المدى الذي وصل إليه الشعر العربي الحديث، واعتبار أن الشعر ليس هو الكلام الموزون المُقفى فحسب، بل هو التعبير الموسيقي الرفيع الذي يتمشى مع الحياة ومع العصر، وتكون رسالته الكشف عن الجمال والخير، والعناية بالناحية القومية في الشعر، واعتبار الزجل الراقي شعراً شعبياً، يعدُّ العامة لتذوق الشعر الحديث^(٢٩٦).

١١ — طالب بعض الشعراء بتطوير شعر الرثاء، ويتجاوز الأساليب القديمة فيه، حتى يكون مُعبّراً بصدق عن نفسية الشعراء ومشاعرهم، وهذا ما فعله علي الناصر في مقالته: «أشعراء أم دهبان جيف؟»^(٢٩٧)، فهو لم ينكر الألم، لكنّه أنكر التباكي والتواح، وأحزنه ألا يكون شعر المراثي صورة صادقة لنفسية الشعراء^(٢٩٨).

وطالب شفيق جبري، وهو يتحدث عن «المراثي في حفلة شوقي»^(٢٩٩)، بأن تُطلق القيود التي قيدت المراثي منذ بداية الشعر العربي حتى الآن، فإنّما يصبُّ المُجددون من المُتقدمين، بسبب غلوهم في الصور المُبتذلة التي يستعملونها في البكاء على كل ميت^(٣٠٠).

ج — مسائل شعرية مُعاصرة :

برزت موضوعات أخرى في الصحافة الحلبية ، قد يكون بعضها مُرتبطاً بالتطور الذي طرأ على الشعر في العصر الحديث ، أو قد يكون ناتجاً عنه ، لكن لهذه الموضوعات نكهة خاصة ، تدفعنا للحديث عنها بشكل مُنفصل .

١ — منها تفكير الشاعر أحمد زكي أبو شادي باعتزال الشعر العربي ، وهجر العربية إلى الانكليزية ، بسبب ما لقيه من عنت الرجعيين ، وما تعرضت له مجلته « أبولو » ثم « أدبي » من حملات عنيفة قاسية^(٣١) ، وقد عبر عن رغبته تلك في قصيدته « وداعاً بنت الضاد »^(٣٢) . وقد أثارت هذه المسألة في وقتها تساؤلات كثيرة عن مغزى هذا الاعتزال وأسبابه وأبعاده ، وتصوره أنصار المدرسة القديمة نصراً لهم ، ونحذلانا للمدرسة الحديثة والمُجددين .

أرسل أحمد الشايب المُدرس في كلية الآداب بالجامعة المصرية إلى أبي شادي مُستوضحاً مُنكراً مكائد الأدباء التي دفعت أبا شادي للاعتزال ، طالباً منه ألاّ يضعف أو يستسلم ، وألاًّ ينصرف إلى الأدب الانكليزي ، فيقطع بذلك الصلة العزيزة مع قومه^(٣٣) .

ردّ أبو شادي من الاسكندرية مُوضحاً مغزى اعتزاله بقوله : لست اعتزل الحياة أو خير أسبابها ، « وإنما أنا أعتزل أسباب الموت الفكري ، في بيئة سيطر عليها الدين والسياسة معاً » ، وقد « صممتُ على أن أتعاليّ بتفكيري وأدبي عن هذه البيئة ، وأن أقصر نثري ونظمي على اللغة الانكليزية التي يفهمها من يعنوني من الخاصة ، فما كنتُ في يوم ما كاتب الدهماء ولا شاعرهم » ، وحسبي ما ذكرته في كتابي Al Random ، وما عانيتهُ من الحكومات المصرية^(٣٤) .

٢ — مُحاورات شعرية :

من المواضيع التي تطرقت إليها الصُحف الأدبية ، تلك المُحاورات الشعرية التي دارت حول الشعر والأساليب الشعرية .

ذكر محمد حسين هيكل في مقالته : « الفنون الرفيعة وأثرها في حياة شرقنا العربي »^(٣٥) ، أن لبنان شهد في خريف عام ١٩٣٣ م ، جدالاً عنيفاً بين أمين الريحاني وبشارة الخوري ، حول قصيدة الخوري « الهوى والشباب » .

نعمُ الريحاني. على الكُتّاب والشُعراء هذا الأدب الباكي، وقَامَ بحملة شديدة ترمي إلى حمل الشباب على هجر هذا الأدب، لأنَّهُ يُضعفُ العزيمة، ويزرعُ اليأس، بينما في الحياة مباحج جمّة، يصلُ الإنسان إليها طواعية، أو ينتزعها انتزاعاً. ونشرَ الريحاني هذه الأفكار في كتاب بعنوان: «أنتم الشعراء».

أما الخوري فردّ قائلاً: «إنَّ الشعرَ مصدره الشعور، فإذا كان الشعور باكياً، كان الشعرُ باكياً، وإذا كان الشعور ضاحكاً، كان الشعرُ ضاحكاً»، وإنَّ الدُموع قد انهمرت من عيون أكبر الشعراء، وأكثرهم خُلوداً، وأجدرهم بتقديس الإنسان.

عَقَبَ هيكل على هذا الجدل، بأنَّه «جدل لن ينتصر به أحد الرأيين»، «ولو استطاع أديب أن يجمع بين الناحيتين، وأن يصدر في ذلك عن عاطفة فياضة وإلهام صادق، لبلغ من الفن مكانة». وربطَ هيكل هذا الجدل بما كانت تتأثر به الفنون الجميلة، وبما كان يُصيب الشرق العربي آنذ من هوان سياسي وانحلال اجتماعي.

ومن المُحاورات تلك التي دارت بين الشاعرين علي الناصر وعلي محمود طه، وقد بدأت بكلمة نقد «من علي الناصر الطبيب الشاعر، إلى علي محمود طه المهندس الشاعر»^(٣٠٨)، ثم ردّ طه على هذا النقد^(٣٠٩)، فأجاب الناصر برد على ردّ^(٣١٠).

ذكرَ طه في رده أنَّ «الاندفاع أشرُّ ما يُصابُ به الناقد الذي ينشدُ الحقيقة»، واتهمَ الناصر بالتعالي، «وانتحال صفة المُرشد الخطير»، وأخذَ طه على الناصر أنَّه يرمي المُجددين من شعراء العربية بالجهل، «ويصمُّ فيرلين بالحيوانية الوضيعة، ويقول عن بودلير إنَّه معنوه مغرور»، فدافعَ طه عنهما، وذكرَ بالدراسة التي نشرها في عدد كانون الثاني من «المقتطف» عن فيرلين، ورأى طه «أنَّ على الفطرة أو القريحة أن تتسلل في إبداعها للفن، وعلى العقل أن يُنظّم عملها»، وأنَّ العلم لا يُمكن أن يذهب في فهم المرأة هذا المذهب السطحي الساذج، حين يدعي الناصر أنَّ الذكر يتفرد بالشهوة دون الأنثى، وهذا يُخالف الطبيعة والمنطق^(٣١١).

أجابَ الناصر مُتهماً طه بالمغالطة والمُواربة في تفسير أقواله حسب أهوائه، ثم صَحَحَ له بعض النقاط التي أساء فهمه فيها^(٣١٢).

٣ — مقارنات شعرية:

ثمة مقارنات عُقدت، كان الشعرُ أو الشعراء طرفاً فيها، وقد مررنا على بعض المُقارنات

الأدبية وغيرها في مواضعها، ونُمرُ الآن على ما يخص الشعر منها .

وازن إبراهيم ناجي بين الشعرين العربي والغربي، في مقالته: «كيف نظمت الشعر؟»^(٣١)، ورأى أن «الشعر العربي كلامٌ موسيقي، والشعر الغربي تعبيرٌ وصدقٌ وشعورٌ وجمالٌ، يدخل في تضاعيف ذلك الموسيقى والخيال والصُّور. الشعرُ العربي مثنى في ركاب المُلوك وظل، والشعرُ الغربي مثنى في ركاب المُلوك وتحرَّر في القرن السادس عشر. الشاعرُ العربي كان سجلاً لمدحِهِ، والشاعرُ الغربي كان سجلاً لانفعالاته ولعصره. الشاعرُ العربي جرى وراء التقاليد لم يتغير، وإنَّما غيَّر اللحن، والشاعرُ الغربي ثارَ وتمردَ وجربَ وغيَّرَ وبدَّل»^(٣٢).

ثم وضَّح ناجي موقعه وموقع زكي مبارك، من الأدب القديم والحديث، في مقالته: «رسالة الشعر المصري الحديث من الوجهة السيكلوجية»^(٣٣)، ورأى أن مبارك «أقلُّ المعاصرين من الأدباء احتفالاً بالذين يعيشون في جيله»، ولم يجد أصلح منه دليلاً على الأدب القديم، أمَّا الأدب الحديث فاعتبر نفسه مع أحمد زكي أبو شادي وعلي محمود طه من رواده^(٣٤).

وحظيت المُقارنة بين الشعر والطب باهتمام خاص، بين مُعارض للجمع بينهما، ومؤيد له، ويعودُ السببُ في هذا الجدل إلى أن كثيراً من الأطباء كانوا شعراء.

فعبَّ ظُهور ديوان «الظلم» للدكتور علي الناصر، كتَبَ «مُتأدب عربي» من حماة، مُنتقداً إقدام الأطباء على قول الشعر، مُعتبراً الشعرَ تخصصاً، والطبَ تخصصاً أيضاً، واتهمَ الناصر بأنَّه حين عجزَ عن درس العربية حارها، بحجة التجدد والترقي^(٣٥).

وفي حديث ألقاه سامي الكيالي من راديو الشرق، عنوانه: «أطبائنا الشعراء»^(٣٦)، ذكرَ أنَّ لا علاقة بين الطب والشعر، وليس كل طبيب شاعراً، رغمَ وجود أطباء شعراء، أمثال نُقولا فياض، وحبيب ثابت، وإبراهيم ناجي، وأحمد زكي أبو شادي، وعلي الناصر، وغيرهم، ولكل منهم طريقته.

إنَّ الكيالي لا ينكر على الأطباء أنَّ يقولوا الشعر، بل ينتقد (المُحذلقين) الذين يُباعدون بين الطب والشعر، ويُحظرون الشعر أيضاً على المُحاميين ورجال الاقتصاد، فقد أنكروا الشعر على شوقي وهو رجل قانون، وعلي حافظ إبراهيم وعبد الحليم المصري وهما من رجال الجيش، وعلي خليل مطران لأنَّه من رجال الاقتصاد، وعلي علي رفعت وشبلي شميل وهما طبيبان.

والكيالي يعتقدُ برأي حسن صالح الجداوي، بأنَّ الشعرَ فطرةٌ وطبعٌ أصيل، وأنَّ الأدبَ ملكةٌ موروثَةٌ قبل أن يكونَ اكتساباً. ويذهبُ مذهبُ أحمد حنين قُرَبي في قوله: إنَّ «بين جُموع الأطباء الأقدمين جماعة، لم تعفهم المهنة، أو تُقعدهم عن العناية بالفلسفة ودراسة الحكمة، والتعمق في المباحث الأدبية، بل لقد غلبت على بعضهم تلك الفنون، فبرزوا فيها، واستترَ وراء عرفانهم بها بُيُوغهم في الشعر»^(٣١٧).

وأكدَ نقولا فياض أحد الأطباء الشعراء في مقالته: «الطب والشعر»^(٣١٨)، على وجود نسب عريق بين الطب والشعر، فضلاً عن «أنَّ الغاية منهما كانت واحدة وهي خدمة الإنسانية». وقد أثبتت فسيولوجيا الدماغ القرابة بين الشاعر والطبيب من حيث قوة التصور والخيال.

ثامناً — اللغة:

إذا كانت قد برزت في الصحافة الحلبية دعوات مُلحة إلى تحديث الشعر وتطويره، فإنَّ الدعوة إلى إصلاح اللغة وتطويرها كانت أكثر إلحاحاً وأشدُّ بُروزاً، ذلك أنَّ الشعرَ وعاءُ العواطف والمشاعر والنزعات، بينما النثرُ وعاءُ العقل والمدنية والرُّقي الحضاري، فإذا تذكرنا أنَّ المرحلة كانت مرحلة نُهوض حضاري، لا يتحقق بغير سيادة العقل، والأخذ بأسباب العلم، علمنا سبب هذا الاهتمام بقضايا اللغة، ومغزى الحديث عن وجوب تطويرها، لتواكب التطور العلمي والتقدم الحضاري.

أ — آراء في تطوير اللغة العربية وإصلاحها:

إنَّ أسباب الشكوى من قصور اللغة العربية في العصر الحديث عن مُسايرة الحياة ومُتطلباتها الحضارية، تتردَّد في مُعظم المقالات التي تتناول اللغة، غير أنَّ الخلافَ واضح في درجة الشكوى، ومُستوى القصور، ومدى حاجة اللغة إلى الإصلاح، ونوع هذا الإصلاح.

١ — أبرزت مقالة بعنوان: «العربية واللغات»^(٣١٩) لأمين الكيلاني، شكوى الناشئة من اللغة، وأسباب انصرافهم عنها، ورسمت سبيل إعادة ارتباطهم بلغتهم. والمقالة هي نظرة في كتاب: «مقدمة لدرس لغة العرب»^(٣٢٠) لعبد الله العلايلي.

حلَّل العلايلي تربوياً ونفسياً عناصر الشكوى، فالكُتَّاب الناشئة يعزونها أحياناً «إلى ما في

الطبيعة العربية من صُعوبة، وأحياناً إلى خطل الأسلوب التعليمي»، أما هو فيرى الأسباب الحقيقية تعود إلى أنَّ ضرورات الحياة العملية وإنتاجنا الفكري مصبوغان بصبغة أجنبية، والحكومات مُقصرة في إنشاء مؤسسات الترجمة، كما أنَّ المنظار العام يرى اللغات الأجنبية عنوان الحضارة، والمرأة العربية مُتعلقة بهذه اللغات.

وافق الكيلاني على أنَّ أسباب الشكوى ليست قائمة على أساس صحيح، فالعربية ليست صعبة، بل هي أسهل اللغات، ولا تضيق عن استيعاب التطور. لكنَّهُ لم يرَ في محاولات العلايلي في تسهيل اللغة العربية وتحبيها إلى الناشئة من فائدة، ما دام السبب الحقيقي في الانصراف عنها، وهو الشغف باللغات الأجنبية والإقبال عليها ما زال قائماً.

ثم إنَّ هذه الأسباب التي ذكرها العلايلي هي مظاهر للحقيقة، وليست الحقيقة بذاتها، فهناك أممٌ لا تتكلم اللغات الأوروبية. ولكن لم تحملها حاجتها الملحة إليها، إلى إهمال لغاتها الأساسية، بل أقبلت عليها، وأجبرت الأجنبي في بلادها على احترامها. والأسباب الحقيقية هي فقدان العزة القومية والكرامة الوطنية.

رسم الكيلاني بعدئذ سبيل الإصلاح، يجعل العربية أساس المعاملات والثقافات والدراسات، وحمل الأجانب المقيمين عندنا على مُراعاتها، وغرس النزعة القومية في الناشئة ليتعلقوا بلغتهم من غير إهمال للغات الأجنبية، ولما في الغرب من علم وفن وأدب وثقافة وحضارة^(٢٢١).

٢ — غير أنَّ التفقه في اللغة وامتلاك ناصيتها لا يكفي، فلا بُدَّ من إضافة عناصر أخرى كالتنبيه والملاحظة والتدريب وإرهاف الحس، وبدون ذلك تبقى اللغة عاجزة عن إدراك سر الجمال، وأداء ألوان العواطف والانفعالات النفسية، وتقف عند حدود وصف القواعد العامة لها، كما يقول عبد العزيز البشري، في بحث مُطول له بعنوان: «اللغة وجمال الفن»^(٢٢٢).

وكان أحمد شاكر الكرمي قد كتب في صحيفته «الميزان» خواطره في زاوية: «مُفكرة المُحرر»، أعادت «الحديث» نشرها بمناسبة مُرور عام على وفاته^(٢٢٣)، تطرق فيها إلى قضية قُصور اللغة في التعبير الأدبي، فذكر أنَّ اللغة هي مادة الأدب، وأنَّ الكاتب والشاعر يحتاجان مع التفقه في اللغة إلى معرفة فنون أخرى، لا يتمُّ الأدب إلاَّ بها^(٢٢٤)، ووصل الكرمي من خلال ذلك إلى تقسيم الكتاب إلى ثلاث طبقات: القدماء الذين اقتصروا على دراسة الأدب القديم،

والمُجددون الذين أضافوا إلى دراسة القديم دراسة أدب لغة حيّة، والسُّوقيون الذين لم يدرسوا فنون الأدب إلا من الصحف والمجلات^(٣٢٥).

٣ — اللغة وسيلة للتعبير عن الأفكار والآراء والعواطف والنزعات الإنسانية، وليست غاية بذاتها، فإذا عجزت عن أداء وظيفتها فهي ليست لغة. فهل قامت اللغة العربية بتأدية ما يُطلب منها؟ أم قصرت في ذلك؟ وهل هي بحاجة إلى تجديد يُمكنها من أداء دورها؟ دار حوار حول هذه الأفكار بين سامي الكيالي وصديق له، أعتقد أنه إسماعيل مظهر.

يرى الصديق أن هنالك فرقاً بين تطور اللغة التركية وتطور اللغة العربية، فقد ظلت اللغة التركية خاضعة للقيود، إلى أن قام الشباب بمحاولاتهم التجديدية، وحطموا الحاجز بين اللغة والحياة المعاصرة. أما اللغة العربية فعلى عكس اللغة التركية، ليست لغة حيّة، لأنها ضاقت حتى الآن عن التعبير عن نوازع النفس البشرية وميوها، وعلى هذا فستبقى الحياة الأدبية عند العرب على حالها، ما لم تُبذل في سبيلها المحاولات التجديدية ذاتها.

يختلف سامي الكيالي مع صديقه في كثير من النقاط التي ذكرها، فالقياس خاطيء، لأن اللغة التركية هزتها عناصر غربية قوية كادت تخنقها، في حين خلت العربية الفصحى من العناصر الغريبة عنها، وخضعت في كل أدوارها إلى ناموس النمو والتحول، وبُذلت محاولات كثيرة للانتقال بها من عصر الانحطاط إلى النهضة، فكانت قافلة المُجددين الأولى (شوقي، وحافظ، والزهاوي، والرصافي، ومطران، والمنفلوطي، وكرد علي)، ثم القافلة الثانية (طه حسين، وهيكمل، والعقاد، ومحمود عزمي، وعلي عبد الرازق، ومظهر، وسلامة موسى)^(٣٢٦). إسماعيل كشمير رئيس تحرير جريدة «الربيع» الأسبوعية بالقاهرة، أبدى في هذه المسألة رأياً، يُخالف ما ذهب إليه الكيالي، ويتفق مع رأي صديقه.

ينظر كشمير إلى اللغة العربية في العصر الحاضر، بما له من مدنية وحضارة، لم يسبق لأي عصر التمتع بها، فإرها قد عجزت عن تأدية ما يُطلب منها بصفتها لغة، للتعبير عن معاني الحياة ونزعاتها، بعكس ما نجده في اللغة الانكليزية والفرنسية^(٣٢٧).

عاد سامي الكيالي لطرق الموضوع من جديد، تحت العنوان نفسه: «في سبيل تطور اللغة العربية»، فاعترف بمجمود اللغة العربية، لكنه لم يوافق من يقول بأن الجمود في طبيعة اللغة، وأنكر على هؤلاء القائلين ميلهم إلى العامية التي يرونها أقرب إلى الطبيعة الإنسانية من

الفُصحى، ورأى أنَّ اللُّغة لم تجمَدْ إلَّا تحتَ ضغطِ الظُّروفِ السِّياسية، وبتأثيرِ العُزرة والفاثحين^(٣٣٨).

الكِيايى إذُنْ يلتقي مع كشمير في أنَّ اللُّغة العربية ما تزالُ عاجزة عن استيعاب الحضارة الحديثة، ويختلفُ معه حين يردُّ الجُمود في اللُّغة إلى طبيعة أبنائها، لا إلى طبيعة اللُّغة، ولكنَّهُ يتفاهل بأنَّ هؤلاء الأبناء بدأوا ينفضون عنهم أثرَ هذا الجُمود.

٤ — التفتَ بعضهم إلى إصلاح الكتابة ورسم الحُروف، قبل إصلاح اللُّغة نفسها، فقد أجرى الملك فؤاد مُسابقة «لإصلاح الحُروف العربية»، تضمنتُ اختراع حُروف كُبرى عربية، تُستعملُ في أول الكلام، وفي أوائل أسماء الأعلام، أسوةً باللُّغات الأجنبية^(٣٣٩).

وفي عام ١٩٣٨ م، جدَّد بهي الدين بركات وزير المعارف المصرية الدعوة إلى تطوير رسم الكلمات العربية، مُنطلقاً من قول قاسم أمين: «في اللُّغات الأجنبية يقرأ الإنسان ليفهم، أمَّا في اللُّغة العربية، فيجبُ أن يفهم الإنسان ليقراً»، ففي اللُّغة العربية لا نجد من لا يُخطيء في ضبط الكلمات، وفي كتابة المهمة.

أعادَ بركات إلى الأذهان لمُعالجة هذه الحال طريقة الشكل بالحركات، وطريقة حُروف العلة، وبين صعوبتهما، ولم يقترح طريقة مُعينة، غير أنَّه طالَّب بتسهيل اللُّغة وإصلاحها، وألقى عبء ذلك على الحكومة ووزارة المعارف والمجمع اللُّغوي والمُعَلِّمين.

وتلافياً لأي اعتراض ميني على وجهة النظر الدينية، التي تربطُ بين الكتابة، ورسم المُصحف، وضَحَّ بركات أن رَسَم المُصحف يتطور، فالمصاحف القديمة كانت أصلاً خالية من النُقط، كما أنَّ كتابتنا العادية اليوم ترسمُ بغير الرسم المعروف في المُصحف^(٣٤٠).

إنَّ دعوة الملك فؤاد وبركات إلى إصلاح الكتابة، ثلُفتا إلى أنَّ المُطالبة بالتطوير في مصر، لم يكنْ وفقاً على الأدباء فقط، فكثير من دُعاة التطور أسهموا بدورهم من موقع المسؤولية والسلطة، وهذا الأمرُ جعلَ مصرَ أُسبق إلى الأخذ بأسبابه.

٥ — وفيما نجد مجلة «الجامعة الإسلامية» تدعو دعوتها الفريدة، إذ يُطالب رئيس تحريرها محمد علي الكحال، في تعليقه على مؤتمر السلم في سان فرانسيسكو، بإيجاد لُغة عالمية للبشر جميعاً^(٣٤١)، نجدُها تنشرُ حواراً أجرته مجلة «الاثنين» مع الأب أنستاس الكرملى، يدورُ حولَ

مشروع عبد العزيز فهمي باشا، بإبدال الحروف العربية باللاتينية. هذا المشروع أيدَهُ داود الجلبلي، وطَبَعَ كُتَيْباً في تحبيذه، ورفضه جميع العراقيين، وهددوا بمقاطعة المطبوعات المصرية في حال تنفيذه.

أما الأب الكرملّي فقد رآه سليم النية، يرمي إلى ترقية اللُغة، لكنَّهُ لم يُوافق عليه، لأنَّ الحُروف اللاتينية لا تُؤدّي بعض مخارج الحُروف الحلقية العربية، وهذا من شأنِهِ أَنْ يُفسد جمال اللُغة في المُستقبل، كما لم يُوافق الكرملّي على اقتراح حذف ثُون النُسوة، لأنَّ من شأن ذلك أَنْ يخلطَ بين الرجال والنساء، اللذين ميّزت الطبيعة بينهما. ولم يقرّ الكرملّي ما يُقال عن سعي المجمع اللُغوي لتبسيط دراسة النحو، لأنَّ ذلك يمنعنا من تفهم القرآن والحديث والشعر والأدب القديم، واعتبرَ ذلك دسيسة أجنبية لمنع العرب من تفهم آدابهم التقليدية. واعتقدَ أنَّ اللُغة العربية يُمكن أَنْ تكونَ لُغة عالمية، لأنَّها خفيفة القواعد، إذا حذفنا منها علامات الإعراب غير الضرورية^(٣٣٢).

٦ — كما كان الأب الكرملّي يرى أنَّ بعضَ علامات الإعراب يُمكن حذفها، لتُصبح اللُغة العربية عالمية، فقد كانَ جبر ضومط من دُعاة التساهل ببعض الحركات الصرفية والإعرابية أيضاً.

وذكرَ فارس الخوري في خطاب له في حفل يوبيل ضومط، أنَّ ضومط «ليس من أنصار بقاء القديم على قدمه، بل هو من أكبر دُعاة التجدد العاملين على إطلاق اللُغة من عقالها، وفكها من قيودها وأغلالها، لتتمكن من مُرافقة هذا التطور»، «حتى أنَّه لا يرى بأساً بالتساهل ببعض الحركات الصرفية والإعرابية، وفتح باب الاشتقاق والقياس على مصراعيه، تطبيق قاعدة النحت للعبارة المركبة، وأمثال ذلك من التسامح الواسع في تكييف اللُغة مع مقتضيات العصر». ويتجلّى مذهبهُ الجديد في «ردِّه أسباب البلاغة إلى قواعد عقلية ومقاييس علمية قزبية التناول على الإنسان، وسهلة الرُسوخ في الأذهان»^(٣٣٣).

٧ — وذهبَ بعضهم مذهبَ جبر ضومط في تجديد اللُغة عن طريق النحت والاشتقاق، وطالبَ بإدخال مُصطلحات جديدة تُناسب الحياة الراهنة، والمُسميات المُعاصرة.

في مقال لسامي الكيالي عنوانه: «اللُغة العربية والمُصطلحات الحديثة»^(٣٣٤)، إشارة إلى ما قاله إبراهيم اليازجي في مقاله: «اللُغة والعصر» عن حاجة اللُغة العربية إلى ألفاظ تُعبرُ عن

المعارف المتنوعة، رغم اتساعها لألفاظ ومترادفات لا حاجة لها.

وفي مقال الكيالي أيضاً إشارة إلى اقتراح قَدَمَهُ عبد القادر المغربي، في إحدى جلسات المجمع العلمي العربي بدمشق، يدور حول «الكلمات العربية غير القاموسية»^(٣٢٢)، التي نتكلم بها، وتودعها كتاباتنا أحياناً، لكنّها تبقى سيئة السمعة، طالما لا تحتويها قواميسنا، ويأنف كتّابنا المبرزون من استعمالها، كيلا ينسب إليهم القصور أو العجمة.

طلّب المغربي أن تُصنّف هذه الكلمات «فصنّف منها يعلن المجمع العلمي الفتوى بجواز استعماله، بل بلزوم ذكره في معاجمنا اللغوية الحديثة، وصنّف منها يعلن عدم جواز استعماله أصلاً، ثم يبين السبب في الأمرين في الجواز وفي عدمه».

وذكر المغربي أن من الكلمات الدخيلة ما هو ثقيل، ومنها ما هو خفيف، رفض المسبح استعمالهما كليهما، وعدّل عنهما إلى كلمات عربية، أو مُعربة. وافق المغربي على العدول عن الكلمات الثقيلة، أما الخفيفة فقال بجواز استعمالها كما هي.

قَبِل أنستاس الكرملّي هذا الاقتراح، وطلّب أن يُنبذ ما يُخالف الأوزان العربية من الأعجميات الثقيلة، أو يُوزن وزناً عربياً، ليأنس إليها أبناء العربية، وأن تُقبل وتُدوّن الأعجميات الخفيفة، كما فعل أجدادنا.

وقال معروف الرصافي، إننا أمام سيل من الكلمات الأجنبية التي نحتاجها في حياتنا اليومية، والصواب، أن نفتح باب التعريب على مصراعيه، ونأخذ منها ما تقرر استعمال العامة إياه، بعد صقله وتحويره، وجعله مناسباً لهجتنا العربية.

عَقَب الكيالي بأنّ للغة العربية خاصية المرونة، إذ لم تُغلق يوماً باب النحت والاشتقاق والتعريب، وهي بحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى التجديد، حتى لا تقع في التباين في الترجمة والتعريب، كالذي وقع مؤخراً بين ساطع الحصري صاحب مجلة «التربية والتعليم» وإسماعيل مظهر صاحب مجلة «العصور» حول نحت وتعريب بعض الكلمات العلمية^(٣٢٣)، وألقى الكيالي مهمة التجديد على عاتق الجامعات العلمية واللغوية العربية، واستشهد بقول الرصافي: «إذا رأيت أمة لا يرغب أبناؤها في إنشاء معجم لغوي مرّ على وضعه وطبعه بضع سنين، فاعلم أن لتلك الأمة لغة حيّة».

موقف الكيالي هنا، كموقف معظم المُطالبين بتجديد اللغة، فهو لا يثور على قواعد اللغة وأصولها، بل يُريدُ تَمَتُّيها، وزيادة ثروتها، لسد الفراغ الذي يُعانيه الأدباء في الترجمة والتعريب، وفي مُهمتهم الثقافية.

وفي هذا الإطار نُشرَ محمد عبد القادر حمزة، صاحب «البلاغ» المصرية مقالة بقلم صديقه إبراهيم عبد القادر المازني، بعنوان: أيام في الاسكندرية^(٣٣٧)، ذهب فيها إلى الاعتقاد «أنَّ من العبث أن نُحاول وضعَ لفظ عربي لكل لفظ أجنبي ينقصنا مُؤداه»، غير أنَّه لم يرَ «مع هذا بأساً من نحت لفظ أو اشتقاقه، أو من إفراغ اللفظ الأجنبي في القالب العربي، كلما تيسر ذلك، أو من استعمال الألفاظ العامية التي عُرفت عن العربية الفصيحة، على أن يكونَ ذلك كله مأنوساً»، فلا فائدة مثلاً من تسمية التلفون إِرِزِزاً، فهو سيقىَ معروفاً في أنحاء الأرض بالتلفون، فاللفظ الصالح هو الذي يُوافق الذوق العام، واللفظة بعد السليقة، وبذا يستطيع الحياة^(٣٣٨).

٨ — ثمة اتجاه في التجديد اللغوي، يستمدُّ أصوله من التراث، ويُحاول التوفيق بين المعنى الذي يهتمُّ به المُحدثون، واللفظ الذي يهتمُّ به المُحافظون، ويدعو إلى أن نبني بناء اللغة الجديد على طراز البناء القديم، ويتمسكُ بالألفاظ القاموسية، لكنَّهُ يدعو إلى إصلاح المعاجم.

طغى هذا الاتجاه على بعض المجلات الأدبية، حتى كادَ يُصبحُ سمةً لها، وبرزت هذه الدعوة إلى الإصلاح اللغوي الذي يستمدُّ أصوله من التراث، في مجلة «حديقة التلميذ» و«الفجر».

وقد عبرت «الرابطة الشرقية» بالقاهرة، عن أفكار أنصار هذا الاتجاه. ولتحقيق ذلك شكلت لجنة تحضيرية لعقد مؤتمر عربي يدرسُ الخطوات اللازمة «في سبيل إصلاح اللغة العربية»^(٣٣٩).

ونُشرَ شفيق جبري مقالته: «شيء عن أناطول فرانس»^(٣٤٠)، ضمنها أفكاره في اللغة، التي لا تخرجُ عن حُدود الاعتدال، بين تجديد لا مُبالغة فيه، وحرص على اللغة القديمة.

اعترف جبري بهذا الانقلاب الذي طرأ على كل مظاهر الحياة المادية والفكرية، «فأصبحَ الجمود على القديم متلفاً للقرائح، إلاَّ أنَّه ما كل قديم فاسد، ولا كل جديد صالح»^(٣٤١).

فأنا أتول فرانس « ملكت عليه لغته مشاعره، أحسن إليها ولم يُسيء، ولم ير فيها رأي طائفة من أدبائنا في هذا العصر، رغبوا عن لغتنا القديمة كل مرغّب »، مع أنّها صارعت لغات شتى فصرعتها، وأعجزت الأيام عن العبث بها، وبقيت ميراثاً وطنياً يستوعب كل أمور الحياة^(٣٤٢).

أما محمود أحمد السيد فقد تحدّى في خطاب ألقاه في حفل تأبين أحمد تيمور باشا، حول « اللغة والمعنى »، الذين يُنكرون مُساواة اللغة بالفكرة والمعنى، وغمز من المُجددين الذين يُحافظون على المعنى، والمُحافظين الذين يهتمون باللفظ، وأوضح أنّ التوفيق بين اللفظ والمعنى يحفظ للأدب جدته، ويُمكنه من الخلود.

وأشار السيد إلى الدور الذي قام به تيمور في كتبه وفُصوله وأبحاثه، لا سيما في الصُحف، في إصلاح اللغة ومعاجمها، تُحسب عملاً في تصحيح مُعجم لسان العرب، مُستشهداً بأنّ الثوريين من الأدباء الأوروبيين كفولتير وأناطول فرانس، كانوا يستقون مقياس لغتهم وقواعدها من المعاجم والقواميس^(٣٤٣).

كان عبد الرحمن الشهبندر ممن يُؤمنون بهذا الاتجاه، فقد جاء في تقديمه لكتاب « اللغة والتجديد » لعبد القادر الكرمانلي قوله: « المُجتمع الرصين هو الذي يسير إلى الأمام بخطى ثابتة، فيحتفظ من القديم بالنافع، ويقبل من الجديد ما يُساعد على النُشوء والارتقاء »^(٣٤٤).

وذكر عيسى اسكندر المعلوف في تعليقه على الكتاب نفسه^(٣٤٥)، أنّ لغتنا العربية تتجدد لتُجاري غيرها من اللغات، وتتطور بحسب العمران، وعليّنا أن نُطبّق هذا التجدد على « ما يُوافق قواعدها، ولا يهدم أُسس بنيانها »^(٣٤٦).

علقت « الحديث » على كتاب الكرمانلي، وأيدت ما ذكره معلوف، مُشيدة بالتطور الذي طرأ على اللغة العربية، مُجارة لروح العصر، كما كانت تتسع لمظاهر المدينيات القديمة^(٣٤٧).

وذهب عبد الكريم جرماتوس أستاذ التاريخ الشرقي في جامعة بودابست، هذا المذهب في التطور اللغوي، الذي لا يُهمل التراث، ولا يتخلّف عن مُتطلبات العصر، في مُحاضرة بعنوان: « الأخوة الإسلامية أُساس الحضارة »^(٣٤٨)، ألقاها في دار جماعة الأخوة الإسلامية بالقاهرة، وذكر « أنّ تفرّق اللغة العربية وتعدد لهجاتها، من أهم الأسباب التي أدت إلى الانحلال الاجتماعي والتفرقة بين الشعوب العربية »، ولا عودة للوحدة بينها إلّا حين تتكلم لغة

واحدة بلهجة واحدة . وهو يرى أنَّ العربية تقتربُ في أسلوبها من أسلوب الغرب اليوم ، وأنَّ عليها أن تبني بناءها الجديد « على طراز البناء القديم ، إبقاء للصفة التاريخية ، وصوناً للتراث الخالد ، وتمييزاً للطابع الشرقي عن غيره »^(٣٩٩) .

٩ — أبررَ يوسف إلياس شلحت ، في مقالة بعنوان : « تجديد اللغة العربية »^(٣٠٠) ، أرسلها من القاهرة ، أهمية تأليف مجمع علمي عربي مُوحد ، يقوم بتوحيد القواميس العربية ، ووضع قاموس واحد . ورأى ضرورة إهمال المترادفات في اللغة العربية ، وكان في ذلك يعلّق على مقالة الحمدي يكن في « المُقْطَم » عنوانها : « تجديد اللغة العربية » ، استنكرَ فيها رأي القائلين بإهمال المترادفات ، بحجة أنَّها لا تأتي بمعنى واحد ، بل لكل واحدة مُقتضى من الحال .

لم يعتبر شلحت الكلمات التي استشهد بها يكن مترادفات ، لكنّه عبّرَ عن عدائه للمترادفات الحقيقية ، وطالبَ بحذفها بتاتاً من القواميس . وهو في هذا الرأي إنّما يتفقُ مع ما ذكره فولتير في قاموسه الفلسفي ، من « أنَّ كثرة الألفاظ تضرُّ بالعلوم ، وأنَّ تقليل المترادفات اللغوية لا بُدَّ لنا منه إذا أهملنا أمر التعبير عن أفكارنا بعبارات صريحة ، وهذا ما تعيقنا عنه كثرة المترادفات » .

وكان شلحت في مقالته : « شوائب اللغة العربية »^(٣٠١) ، قد تطرّق إلى كثرة المترادفات ودعا إلى إصلاح اللغة ، وفق الحضارة المعاصرة ، وتهذيبها من الشوائب والكلمات الأعجمية الدخيلة بالتعريب أو النحت أو القلب ، وهذا أمرٌ يقتضي تأليف مجمع علمي مقره القاهرة ، تختارُ الحكومات العربية أعضائه .

١٠ — انضمَّ محمد كرد علي إلى صف الداعين إلى إصلاح اللغة ، وقال في مقالته : « هل اللغة العربية في حاجة إلى الإصلاح »^(٣٠٢) ، بأنَّ اللغة العربية ينقصها الكثير من الألفاظ والمُصطلحات ، يُمكنُ أن تأخذها « مما خلّفه العرب في مُدُوناتهم من المعاجم وغيرها ، أو بالنحت أو بالاقْتباس من الصورة التي جرى عليها العرب القدماء .

اتفقَ كرد علي مع سامي الكيالي ويوسف شلحت في أنَّ الإصلاح المنشود لا ينهض به غير مجمع لغوي مُوحد ، مصر أحقُّ البلاد العربية باحتضانه .

وكان حامد هلال أستاذ العربية في تجهيز حلب قد ذَهَبَ هذا المذهب في إصلاح اللغة أيضاً ، في مقالته : « عوامل تهذيب اللغة العربية »^(٣٠٣) ، إذ يعتقد أنَّ العربية قد أتيحت لها في

الماضي عوامل تهذيب، جعلتها من أغنى اللغات ألفاظاً وأسلوباً وإفصاحاً عن الأفكار والعواطف. أما الآن فالوضع عسير، إذ تحتاج اللغة إلى مصطلحات وأسماء للمخترعات والأدوات التي ليس لها أسماء تدل عليها، مما يجعل من العسير على الأديب أن يعبر باللغة الحالية، ولهذا دعا هلال المجمع العلمية العربية للاشتراك في مهمة جمع الألفاظ في قاموس خاص، يجدد الكاتب والصحفي فيه حاجته.

ب — الموسوعة العربية :

إضافة إلى المطالبة بجمع الألفاظ والمصطلحات الحديثة في قاموس عصري، فإن الحديث قد تردد أيضاً حول إنشاء دائرة معارف أو موسوعة عربية واحدة، يقوم المجمع بإخراجها.

١ — «طلع محمد حسين هيكل رئيس تحرير السياستين اليومية والأسبوعية، يبحث خاص عن حاجة اللغة العربية إلى قاموس جديد أو دائرة معارف جديدة، عرض فيه إلى الأدوار التي مرث باللغة العربية، وإلى الصعوبات التي يصطدم بها الكتاب والمؤلفون وقراء العربية من عدم وجود قاموس يفي بحاجات هذا العصر، ودائرة معارف تتناول المعارف الإنسانية المتشعبة الأطراف».

أثنت مجلة «الحديث» على اقتراح هيكل، ودعت الصحافة والكتاب لدعمه، حتى يتم قبول الحكومات العربية به، ثم تقوم المجمع العلمية واللغوية العربية بتحقيق الفكرة، متخذة من الانسيكلوبيديات الأوروبية مراجع أساسية^(٣٠١).

٢ — ثم نقلت «الحديث» عن مجلة «الهلل» المصرية مقالاً عن «الموسوعة العربية»^(٣٠٢)، كتبه المستشرق الإيطالي كارلو. ا. نالينو.

أبرز نالينو فائدة الموسوعة، لكنه اعتقد بوجود صعوبات تعترض تحقيقها، ورأى أن أمثال المعجم اللغوي الذي وضعت وزارة المعارف المصرية، يذلل بعض هذه الصعوبات، ومثل بدائرة المعارف الإيطالية، التي أخرجها ألف وخمسمائة عالم في ستة وثلاثين مجلداً، للتدليل على عظم الجهود التي تحتاجها الموسوعة.

أما الصعوبات، فأولها أن الثقافة الإسلامية القديمة كانت غنية بما لا تقاس بالثقافة المعاصرة، فإذا عرفنا أن الموسوعات تُصور أحدث المعارف والاتجاهات، علمنا أن من العسير

ظهور موسوعة عربية تتفق والاتجاهات الحديثة.

والصعوبة الثانية الاختلاف في الألفاظ ومدلولاتها بين إقليم وإقليم، ولا بُدَّ أولاً من توحيد الاصطلاحات في معجم لغوي عربي عام، لتكون الموسوعة العربية وافية. والصعوبة الثالثة هي أنَّ ترجمة إحدى الموسوعات الأجنبية لا يفي بالغرض، إضافة إلى الصعوبات المالية والفنية^(٣٥٦).

٣ — لم تنكر «الحديث» الأهمية التي تنطوي عليها جهود المجمع العلمي بدمشق في وضع مصطلحات عصرية، لكنَّها قدمت عليها في الأهمية وضع موسوعة عربية.

فحين أشار الأب أنستاس الكرمل إلى ما قام به المجمع في السنوات الثلاث (١٩٣٤ — ١٩٣٦ م)، واستمهل النقاد الحكم على أعماله، طالب «الحديث» بأن تتعاون جهود العلماء على إيجاد قاموس عصري حي، وعلى تأليف موسوعة عربية، أو ترجمة إحدى الموسوعات الكبرى، «فذلك أجدى على اللغة العربية، وعلى النهضة الفكرية، من كل المحاولات»^(٣٥٧).

٤ — بعد ثمانية عشر عاماً من تنبه محمد حسين هيكل للحاجة إلى موسوعة عربية، كان المشروع ما يزال حياً على ورق، وقد بعث محمد أمين حسونة الفكرة من جديد، ونشر مقالة عن «الموسوعة العربية»^(٣٥٨)، عبر فيها عن حاجة المشتغلين بالمسائل الأدبية والتاريخية والعلمية، إلى موسوعة كاملة، تمشي مع روح العصر، والتطور الفكري.

قرن حسونة فكرة الموسوعة بالحاجة إلى المعاجم اللغوية العصرية، كما فعل نالينو و «الحديث» وهيكل وغيرهم، وأراد حسونة المعجم على نسق أحدث المعاجم الأوروبية، أما الموسوعة فأرادها مترجمة، على عكس ما ذكره نالينو، على أن تُضاف إليها المعلومات الخاصة بالشرق العربي، وكل المواد التي تخص البيئة العربية.

ج — المجمع العلمي :

منذ أن أنشئ المجمع العلمي بدمشق عام ١٩١٩ م، حظيت أعماله باهتمام الصحافة، خصوصاً بمجهوداته في تعريب المصطلحات، وإعادة الاعتبار إلى اللغة العربية، بعد عصور من الإهمال. وعلى العموم فقد أيدت الصحف ما يقوم به المجمع، وأبدت إعجابها بحماس

أعضائه ونشاطهم وحرصهم على لغتهم . ولكن هذه الصحف كانت تنتقد أحياناً انشغال المجمع بأمور لغوية جانبية ، أو شدة تمسكه بالقواعد اللغوية والأصول . وابتعاده بذلك عن روح العصر ومتطلباته الحضارية ، أو تقصيره في مهماته العلمية ، رغم اعترافها بخدماته الجليلة ، وأحياناً الشعور بعدم جدواه والمُطالبة بإلغائه .

١ — تحدث سامي الكيالي في مقالته : « إلى مَنْ نحن مدينون في نهضتنا ؟ »^(٣٥٩) ، عن خلاصة أعمال المجمع العلمي في سنته الخامسة ، فرآها تمثل نهضة حيّة ، وتجسداً قوياً في الحياة الأدبية ، وعناية كبرى باللغة ، وذلك يعني العناية بالحياة نفسها ، فأعماله كثيرة : من وضع ألفاظ للمستحدثات العصرية ، إلى تصحيح لغة الناشئين والمؤلفين ، إلى تنبيه الأفكار إلى التعليم والتأليف والترجمة ، لتصبح اللغة نامية ، تستقي من ينابيعها القديمة ، وتُسائر المدنية الحديثة . لقد ازداد المجمع نشاطاً وقوة ، برغم ما لقي من مقاومات منذ تأسيسه ، كما ذكر رئيسه محمد كرد علي^(٣٦٠) .

٢ — وكان لعون الله الإخلاصي « كلمة حول فرع المجمع العلمي العربي »^(٣٦١) في حلب ، تكلم فيها على مساوئه ، من حيث بُعد مكانه في خان الجمرک ، وضيق غرفه ، وقلة بضاعته العلمية ، بما لا يُقارن بمجمع دمشق ، وهذه الأسباب كانت حلب متأخرة علمياً وأدبياً عن دمشق .

طلب الإخلاصي من عبد القادر المغربي وكيل المجمع أن يلتفت إلى إتخاذ قاعة صالحة للمحاضرات في فرع حلب ، في موقع مناسب ، وتأمين احتياجاته ، فإن ما ذكره المغربي عن تجهيز الفرع بثلاثة آلاف كتاب من أنواع العلوم والفنون ، وبالأدوات والنققات ، لا تسد حاجة الفرع إلى مزيد من الاهتمام ، ولا تُعادل ما يُصرف على مجمع دمشق .

ولكن الإخلاصي اعترف بأن التقصير راجع أيضاً إلى شباب الشهباء ، وأدبائها وعلمائها ، ولهذا ناشد هؤلاء أن يقوموا بواجبهم تجاه الفرع ، وطالب بجمع المكتبات الوقفية المبعثرة في زوايا المدارس والجوامع في مكتبة كبيرة ، تكون نواة لمجمع علمي كبير في حلب . ورغب الإخلاصي من المجمع أن يُقاوم مكائد أعداء العربية ، فيبقيها في أسر القواعد والأصول ، وينأى بها عن الانجراف وراء التجديد والتعبير عن قضايا مُعاصرة تُفقد قديسيها .

٣ — إذا كان سامي الكيالي قد حدّد للمجمع مهمة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ، وكان

عون الله الإخلاصي قد جعل له وظيفة حماية الأصول اللغوية، دون أن يُورطه في القضايا المعاصرة، فإنَّ بعض الأدباء لم يجدْ جدوى من بقاء المجمع الحالي، وقد رأينا كيف اتَّهم بالتقصير، رغم ميزانيته الضخمة، وطلب منه أن يقوم بأعمال تتناسب مع ما يُنفق عليه، كإنشاء موسوعة عربية موحدة مثلاً^(٣٣)، أو طلب منه الاندماج في مجامع عربية أخرى لتكوين مجمع موحّد.

وبعد خمسة وعشرين عاماً من تأسيس المجمع بدمشق، كان بعض الناس يعتقد أنه لم يقدّم واجباته على الوجه الأكمل، ولهذا عندما عُرضت مُوازنته على المجلس النيابي السوري، قامت مناقشة بين بعض النواب، فاقترح يوسف اليان نائب حلب «إلغاء المجمع، وتأليف لجنة لإعداد مشروع تأسيس مجمع علمي جديد، هدفه ضبط اللغة العربية وترقيتها»، وحظي طلبه بتأييد عدنان الأتاسي نائب حمص، وأكرم الحوراني نائب حماة^(٣٤).

د — بين العامية والفصحى:

دار جدل على صفحات الصحف الحلبية، حول أساليب الكتابة بالعامية، لكن أنصار العامية كانوا قلائل، ولهذا لم تشغل هذه المسألة حيزاً واسعاً في الصحافة، واقتصرت الأمر تقريباً على ما دار من حوار حول أسلوب سلامة موسى، وبعض الآراء لأنصار الفصحى، ثم لأنصار الشعر العامي (الزجل).

١ — نشرت «الحديث» الرسائل الخاصة بين عبد القادر المغربي وسلامة موسى^(٣٥)، التي تبادلها، واشترك بعض الأدباء في التعليق عليها.

وكان المغربي وكيل المجمع العلمي العربي، قد نُشر في مجلة «المجمع العلمي العربي» بدمشق — كما رأينا — بحثاً عن «الكلمات غير القاموسية»، تطرّق فيه إلى الكلمات التي نستعملها، لكننا نكره أن نودعها قواميسنا العربية. وقد أعجب سلامة موسى بحجة المغربي في مُجابهة الشيوخ، وطرح موضوع استعمال الألفاظ الدخيلة، التي لا يجزؤ هو المتطرف على استعمالها.

ذكّر موسى بمقالاته التي كان يكتبها في «الهلال» بلغة سلسلة سهلة مفهومة، ليس فيها غلطة عربية أو عبارة مُبتذلة، ومع ذلك تهمه مجلة «العصور» القاهرية، بأنه يكتب بالعامية، كما فعلت بالنسبة لمقالاته: «الجماعة من الناس»

ثم دافع موسى عن وجهة نظره، بأنه حين قال باستعمال اللغة العامية، لم يكن قصدهُ
الاقتصار عليها، لأن كلماتها لا تزيد عن ألف كلمة، بينما الثقافة الحاضرة لا يمكن استيعابها
بأقل من مئتي ألف كلمة، وأنه قصّد إلى ما قصّد إليه المغربي «من استعمال الضروري منها، ثم
تقريب جميع أسماء المُخترعات والمُكتشفات الحديثة دون ترجمتها، وذلك لكي نشترك مع
العالم المُتمدن في ألفاظه»، وأنّ العلة الحقيقية لكرهية التعريب هي التعصب الدلّهي أو
الشرقي.

حاول موسى إذن أن يُشرك المغربي في أفكاره، ويجعله في صفه، لكنّ المغربي لم يكن راضياً
عن هذه الشراكة، ولهذا انبرى لتصحيح الحدود بين تطرفه وتطرف موسى.

إنّ المغربي لا يُجيز استعمال الكلمات الدخيلة دون قيد أو شرط، وقد أفصح عن تحفظاته
في كتابه: «الاشتقاق والتعريب»، الذي ألفه منذ عشرين عاماً، ولا يُجيز أيضاً قيام لغة
(مصرلوجية)، تنفصل عن أمها العربية بالتدريج، وينتشر القطر المصري بواسطتها عن الأقطار
العربية.

ويعود المغربي، فيدافع عن موسى أمام مُنتقديه، فيقول: إنّ (مصرلوجيته) ليست حيث
يعتقدون، لأنّه يُريد معنى يتفق مع مصلحة المجموعة العربية، وهو في تحيزه للعامية لا يقصدُ
الاقتصار عليها، بل استعمال الضروري منها.

حين قرأ إسماعيل مظهر صاحب «العُصور» هذه الرسائل، كتّب رأيه في «أسلوب
سلامة موسى»:

لم يجد مظهر في توحي موسى السهولة في اللفظ والمبنى، دافعاً للتنبك عن الأساليب العربية
المُنتقاة. وقد يما توحي ابن المُفقع السهل المُمتنع، لكنّه لم يتبع «الأسلوب العامي الذي كان
يتفاهم به السوق في أسواق القاهرة».

ولم ير مظهر في غزارة مؤلفات موسى وكثرة قرائه دليلاً على قيمة ما يكتب، وجودة
ما يقرؤون، فإنّ الشربتلي وهو كاتب عامي ظهّر في مصر في أواخر القرن الماضي، كان يُحرر
كل الجرائد الأسبوعية، التي يربو عددها على العشرين، وكان قراءه يزيدون عن قراء الأفغاني
ومحمد عبده أضعافاً، ومع ذلك لا يمكن اعتبار كل ما كتبه طوال حياته، يُساوي مقالاً واحداً
للأفغاني أو محمد عبده، فإنّ كان موسى يدعي سبق على الكثير من كتابنا ومُحررينا، فعلى

القاعدة نفسها التي تفوق بها الشريتلي على كُتّاب القرن الماضي^(٣٦٥).

تصدى أنصارُ سلامة موسى للدفاع عنه، ومن بينهم محمد علي ثروت وزكي مبارك، فقد ذكّر ثروت أن موسى قد أحدث في الناس تأثيراً خاصاً، وأنه لم يكتب للبيئة كما فعل المنفلوطي، بل كُتِبَ للأجيال، وأشاد ثروت بكتبه، وذكر منها «حرية الفكر» و«العقل الباطن»، وبما كتبه من مقالات أسبوعية في «كل شيء والعالم»، واعتقد أن من الجحود والتحامل أن يُتهم بأنه يكتب كما كان يكتب الشريتلي في القرن الماضي^(٣٦٦).

أما زكي مبارك، فوافق مظهر «في أن توخي السهولة في الألفاظ والمباني لا يمكن أن يكون دافعاً للكُتّاب على تنكب الأساليب العربية»، لكنه لم ير من النبل والمروعة أن تُتهم آثار موسى بأنها ستنبذ عمّا قليل، أو أن يُقارن بين موقف الشريتلي من محمد عبده والأفغاني، وموقف موسى من معاصريه، وطلب من مظهر أن يعلن رأيه في موسى بطريقة علمية، لا أن يهاجمه هجوماً أتما لا مبرر له، ثم أعلن أن «سلامة موسى ليس كاتباً عامياً، وإنما هو باحث يكتب بلسان عربي مُبين»^(٣٦٧).

٢ — كان الاتجاه العام في الصحافة السورية لصالح الفصحى، وكان الانتصار لها أمراً طبيعياً مُسلماً به، ولهذا لم تكن ثمة حاجة للتأكيد في كل مناسبة على أهميتها، وإنما كانت هنالك إشارات إلى الصراع الذي يدور بينها وبين العامية في مصر، حيث المعركة قائمة بين أنصار الفصحى وأنصار العامية.

لم يكن تيار العامية ضعيفاً، كما هو في سورية، إذ اجتذب إلى حباله كبار الأدباء المصريين، فقد أبد أحمد زكي في مجلته «الثقافة» وجهة نظر دُعاة الكتابة بالعامية، وكان أحمد خيرى سعيد «من أولئك الذين يؤمنون باللغة العامية، ويدعون إليها»^(٣٦٨)، وكذلك كان محمد ومحمود تيمور، فقد ذكّر محمد أمين حسونة أنه كان يُنادي بضرورة خلق أدب قومي مصري، يُعبر عن نزعات المصريين وميوهم، «واستعمال العامية في الأدب الواقعي»^(٣٦٩). وكانت الصحف الحلبية وهي تُشير إلى هذا الصراع، تأخذ جانب أنصار الفصحى، وتؤيد وجهات نظرهم.

تدخلت الحكومة المصرية لحماية اللغة من تيار العامية الذي كان يُهددها، فأذاعت وزارة الأوقاف المصرية على مدارسها بياناً، دعت فيه مُدرسي اللغة العربية إلى الالتزام بالفصحى،

وإلى تدريب تلاميذهم عليها، حتى تستقيم ألسنتهم.

أيّد عبد الله يوركي حلاق في مقاله: «العربية الفصحى، وتدريب الناشئة عليها»^(٣٧٠)، اتجاه الحكومة المصرية، وودّ أن تنهج سائر الأقطار العربية نهج مصر، فتؤلف المجامع العلمية، وتجعل التعليم العربي أساس الثقافة، وتُدرّب الناشئة على الفصحى^(٣٧١).

عارضت «الحديث» الكتابة بالعامية، لأنّ ذلك يؤخر المُجتمع، ويُضعف الحركة الأدبية العربية، فضلاً عن عدم رواج الأدب المكتوب بالعامية في الأقطار العربية. ورأينا كيف استبشرت المجلة خيراً بعدول محمود تيمور عن كتابة الحوار في قصصه بالعامية^(٣٧٢). وقد نشرت دفاع طه حسين عن الفصحى، إذ ذكر في مقاله: «لغة المسرح، أتكون العربية الفصحى، أم العامية الدارجة؟»^(٣٧٣)، «أنّ اللغة الفصحى وحدها هي لغة الأدب والعلم، ويجب أن تظلّ كذلك». وبين دوافع إثارة اللهجة العامية، فبعض الناس يدفعه إلى ذلك الكسل، وبعضهم يدفعه العجز، وآخرون «لأنّهم يرونها أدنى إلى روح الشعب، وأقدر على تصوير حياته، وأيسر لفهمه»، وانتهى طه حسين إلى «أنّ الأدباء وقادة الرأي يجب أن يرفعوا الشعب إليهم، لا أن يهبطوا هم إلى الشعب»^(٣٧٤).

٣ — الشعر العامي (الزجل):

عارضت الصحف الحلبية العامية: لكنّها فصلتها عن الشعر العامي، ولم تجد بأساً في الزجل، الذي اختلف الناس حوله، بين مُحب مُشجع، ومُتجاهل مُنكر لفائده. وقد ذكر عيسى اسكندر المعلوف في كتابه: «مجموعة الأرزجال»^(٣٧٥)، أنّ كثيراً من المُتعلّمين يتجاهلون فائدة الأشعار العامية، ولا يحفظونها، ولا يحرصون عليها، رغم فوائدها الكثيرة:

١ — إنّ الناظم يتحرر من القوافي المُتتالية والقواعد التي تحوّل دون التعبير عن أفكاره.

٢ — إنّ منظوماته تؤثر في النفس مباشرة بسلاستها وموسيقاها، وتفهمها العامة والخاصة.

٣ — إنّها تُعبر عن اللهجات العامية ومُصطلحاتها وتؤرّخ لها ولما يطرأ عليها.

٤ — إنّها تُدوّن الحوادث التاريخية، ولا سيما العيانية، وتُبقى تأثيرها على مر الزمن^(٣٧٦).

علّق مُحرر «الحديث» على قصيدة زجلية بعنوان: «ربيعي» للشاعر شارل خوري، فذكر أنّ الأشعار العامية مرآة تعكس حياة الشعب بدون تكلف، وردّد ما ذكره معلوف من أنّها

نعبّر عن أحاديثه وأمثاله وعاداته ، بألفاظها السهلة ، فيفهمها الخواص والعوام ، بخلاف الشعر الذي تفهمه طبقة خاصة فحسب ، ولها مكانة سامية في مصر ولبنان^(٣٧٧) .

ويبين رشيد نخلة ، أحد أمراء الزجل في لبنان ، الفرق بين الزجل والشعر بقوله : « إنَّ الشاعر العربي يتخيّل فكرته بلُغته الإقليمية ، ثم يُترجم تلك الفكرة إلى الفصحى ، في حين أنَّ الشاعر الشعبي يُخرج فكرته ، وهي بعد حامية طليقة ، كما تمخضت بها قريحته » .

وصحّح نخلة « ما يقوم في الأذهان ، من أنَّ الزجل بمثابة حرب على الفصحى » ، وانتهى إلى أنَّ الزجل عيال على العربية ، فضلاً عن كونه لسان طوائف من الأمة^(٣٧٨) .

■ هوامش الفصل العاشر :

- (١) «الحديث» : ٩/١٢ (أيلول عام ١٩٣٨م) : ٦٠٥ — ٦١٢ .
- (٢) «الضاد» : ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠م) : ٩ — ٦٨ .
- (٣) م . س : ١٠ — ١١ .
- (٤) «الحديث» : ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩م) : ٢٩ — ٣٨ .
- (٥) «الحديث» : ٦/١ (حُزيران عام ١٩٢٧م) .
- (٦) «الحديث» : ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨م) : ٥٤٠ — ٥٤٢ .
- (٧) م . س : ٥٤١ .
- (٨) «الحديث» : ٣/٣ (آذار عام ١٩٢٩م) : ٢٠٥ — ٢١٠ .
- (٩) م . س : ٢٠٦ — ٢٠٨ .
- (١٠) «الضاد» : ٥/٦ (أيار عام ١٩٣٦م) : ٢٠١ — ٢٠٢ .
- (١١) «الحديث» : ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩م) : ٥٧ — ٦٠ .
- (١٢) «الحديث» : ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧م) : ١٠٩ — ١١٣ ، ١١٧ .
- (١٣) م . س : ١١٠ — ١١٣ .
- (١٤) «الضاد» : ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠م) : ١٢ — ١٤ .
- (١٥) «الحديث» : ٨/٢٠ (آب عام ١٩٤٦م) : ٤٩٧ — ٥٠٠ .
- (١٦) «الحديث» : ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩م) : ١٧ — ٢٠ ، ١٢١ — ١٢٣ . وهو بحثٌ نُشر في مجلة «مانشستر غارديان كومرسال» ، في عدد (نيسان عام ١٩٣٨م) ، الخاص عن مصر ، غرّبه عن الانكليزية أمين هلال .

(١٧) «الحديث» : ٦/٣ — ٧ (حُزيران وتموز عام ١٩٢٩م) : ٥١٣ — ٥١٥ .

(١٨) «الكلمة» : ١/١٠ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٥م) : ١٥ — ١٦ .

- (١٩) «الحديث»: ١/٥ : (كانون الثاني عام ١٩٣١ م) : ٩ — ١٠ .
- (٢٠) «الحديث»: ١/١٩ : ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م) : ٢٠ — ٢٢ .
- (٢١) م. س : ٢٠ — ٢١ .
- (٢٢) «الحديث»: ١/١١ : (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م) : ٩٣ — ٩٧ .
- (٢٣) «الحديث»: ١٠/١١ : (تشرين الأول عام ١٩٣٧ م) : ٧٠٧ — ٧١٢ ، ٧٣٣ .
- (٢٤) «الحديث»: ١٩/٣ — ٤ : (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م) : ٩٧ — ١٧٤ .
- (٢٥) «الحديث»: ١/١٥ : (كانون الثاني عام ١٩٤١ م) : ٢١ — ٢٦ .
- (٢٦) «الحديث»: ٢/١ : (شباط عام ١٩٢٧ م) : ٦٥ .
- (٢٧) «الحديث»: ١٠/١ : (تشرين الأول عام ١٩٢٧ م) : ٦٠٥ .
- (٢٨) «الحديث»: ٧/١ : (تموز عام ١٩٢٧ م) : ٤١٠ — ٤١٦ .
- «الحديث»: ٨/١ : (آب عام ١٩٢٧ م) : ٤٩٠ — ٤٩٦ .
- «الحديث»: ٩/١ : (أيلول عام ١٩٢٨ م) : ٥٥٩ — ٥٦٤ .
- (٢٩) م. س : ٤١٤ — ٤١٦ .
- (٣٠) م. س : ٤٩١ — ٤٩٤ .
- (٣١) «الحديث»: ٩/١ : (أيلول عام ١٩٢٧ م) : ٥٦٢ — ٥٦٤ .
- (٣٢) «الحديث»: ٣/١ : (آذار عام ١٩٢٧ م) : ١٦٧ — ١٧٠ .
- «الحديث»: ٦/١ : (حزيران عام ١٩٢٧ م) : ٣٤٣ — ٣٤٨ .
- (٣٣) م. س : ١٦٩ — ١٧٠ .
- (٣٤) م. س : ٣٤٣ — ٣٤٦ .
- (٣٥) «الحلال»: مصر ، ٣/٢٩ : (عام ١٩٢١ م) : ٢٨٧ .
- (٣٦) «الحلال»: مصر ، ٥/٣٠ : (عام ١٩٢٢ م) : ٤١٣ .
- (٣٧) «الحلال»: مصر ، ١/٣٢ : (عام ١٩٢٤ م) : ٢٠ .
- (٣٨) «الكلمة»: ٢/٩ — ٣ : (شباط وآذار عام ١٩٣٤ م) : ١٣٠ .
- (٣٩) «الاعتصام»: ١/١ : (محرم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م) : ٣٧ — ٣٩ .
- (٤٠) «الجامعة الإسلامية»: ١٧١/١٧ — ١٧٤ : (١٣/٢/١٩٤٥ م) : ٢٤ — ٢٥ .
- (٤١) «الحديث»: ١٠/١ : (تشرين الأول عام ١٩٢٧ م) : ٥٨٤ — ٥٨٥ .
- (٤٢) «الحديث»: ٢/١ : (شباط عام ١٩٢٧ م) : ٧٩ — ٨١ .
- (٤٣) «الاعتصام»: ١/١ : (محرم عام ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م) : ١ — ١٠ .
- (٤٤) م. س : ٩ — ١٠ .
- (٤٥) «الجامعة الإسلامية»: ٦٥/١٢ — ٦٨ : (عام ١٩٤٠ م) : ٢٧٣ — ٢٧٤ .
- (٤٦) م. س : ٢٧٣ — ٢٧٤ .
- (٤٧) «الحديث»: ٥/١ : (أيار عام ١٩٢٧ م) .
- (٤٨) «الحديث»: ٦/١٤ : (حزيران عام ١٩٤٠ م) .

- (٤٩) «الحديث»: ٧/١٤ (تموز عام ١٩٤٠ م): ٤٦٠ .
- (٥٠) «الحديث»: ٩/٧ (أيلول عام ١٩٣٣ م): ٦٦٤ .
- (٥١) م. س: ٦٦٦ — ٦٦٧ .
- (٥٢) «الحديث»: ٢/١ (شباط عام ١٩٢٧ م): ١٢٢ — ١٢٣ .
- (٥٣) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ٥٨ — ٦٥ .
- (٥٤) م. س: ٥٨ — ٥٩ .
- (٥٥) «الحديث»: ٢/١٣ (شباط عام ١٩٣٩ م): ١٨٦ — ١٩٢ .
- (٥٦) م. س: ١٨٦ — ١٩٢ .
- (٥٧) «الحديث»: ٦/١ (حزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٤١ — ٣٤٢ .
- (٥٨) «الحديث»: ٥/١٣ (أيار عام ١٩٣٩ م): ٤٦٣ — ٤٦٤ .
- (٥٩) «الحديث»: ١/١٦ (كانون الثاني عام ١٩٤٢ م): ٣٣ — ٣٧ .
- (٦٠) «الحديث»: ٥/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٢٨٥ — ٢٨٧ .
- (٦١) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ٤ — ٨ .
- (٦٢) «الضاد»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٩ — ١١ .
- (٦٣) م. س: ٩ .
- (٦٤) م. س: ١١ .
- (٦٥) «الحديث»: ٢/٢ (شباط عام ١٩٢٨ م): ١٣٤ — ١٣٥ .
- (٦٦) «الحديث»: ٨/٢ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٢٨ م): ٦٠٨ — ٦١٢ .
- (٦٧) «الحديث»: ١/٢٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م): ٣٨ .
- (٦٨) نصف أسبوعية، أسسها عبد المسيح عبده حداد في نيويورك في ١٩١٢/٤/٢٢ م
- (٦٩) «الحديث»: ١/٢٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م): ٣٩ .
- (٧٠) م. س: ٤٠ .
- (٧١) م. س: ٣٣ — ٤٠ .
- (٧٢) م. س: ٣٣ .
- (٧٣) «الضاد»: ٨/٥ (حزيران وتموز وآب عام ١٩٣٥ م): ٢٤٥ — ٢٤٩ .
- (٧٤) م. س: ٢٤٥ — ٢٤٦ .
- (٧٥) م. س: ٣٠١ — ٣٠٧ .
- (٧٦) م. س: ٣٠٣ .
- (٧٧) «الضاد»: ٥/١ (أيار عام ١٩٣١ م): ١٨٩ — ١٩٢ .
- (٧٨) «الضاد»: ٦/١ (حزيران عام ١٩٣١ م): ٢٣٧ — ٢٤٢ .
- (٧٩) «الضاد»: ٧/١ (تموز عام ١٩٣١ م): ٢٨٨ — ٢٩٣ .
- (٨٠) «الضاد»: ١/٤ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٤ م): ٤٩ — ٥٥ .

- (٨١) «الضاد»: ٤/٧ (نيسان عام ١٩٣٧ م): ١٦٩ — ١٧١ .
- (٨٢) «الحديث»: ٨/١ (آب عام ١٩٢٧ م): ٤٩٥ .
- (٨٣) «الحديث»: ٦/٤ (حُزيران عام ١٩٣٠ م): ٣٩٧ .
- (٨٤) «الحديث»: ٤/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٢٨٥ — ٢٨٧ .
- (٨٥) «الحديث»: ١/٢ (كانون الثاني عام ١٩٢٨ م): ٢٣ — ٢٧ .
- (٨٦) «الحديث»: ٤/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م): ٢٦٦ .
- (٨٧) «الحديث»: ٤/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٣٠٩ — ٣١٠ .
- (٨٨) «الحديث»: ٩/٨ (أيلول عام ١٩٣٤ م): ٥١٣ — ٥١٥ .
- (٨٩) «الحديث»: ٨/١٠ (آب عام ١٩٣٦ م): ٥٧٨ — ٥٨٤ .
- (٩٠) «الجامعة الإسلامية»: ١٧/١٩٤ — ١٩٧ (١٥/٨/١٩٤٥ م): ١٢٩ .
- (٩١) «الحديث»: ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٣١ — ٤٣ .
- (٩٢) م. س: ٣١ — ٣٧ .
- (٩٣) م. س: ٣٨ .
- (٩٤) م. س: ٤١ — ٤٣ .
- (٩٥) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٥٣ — ١٦٠ .
- (٩٦) «الحديث»: ١٠/٧ (تشرين الأول عام ١٩٣٣ م): ٧٣٧ — ٧٤٢ .
- (٩٧) «الحديث»: ٦/٨ (حُزيران عام ١٩٣٤ م): ٣٧٧ — ٣٨١ .
- (٩٨) م. س: ٣٧٧ .
- (٩٩) «الضاد»: ٨ — ٧/١١ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤١ م): ١٨١ — ١٨٤ .
- (١٠٠) «الحديث»: ١٠/٢٠ (تشرين الأول عام ١٩٤٦ م): ٦٢٦ — ٦٣١ .
- (١٠١) «الحديث»: ٢/١٣ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٢٠٢ — ٢٠٦ .
- (١٠٢) «النشرة الطائفية للملكيين الكاثوليك»: ٢/٣ (آذار ونيسان عام ١٩٤٦ م): ١٠١ — ١٠٣ .
- (١٠٣) صَدَرَ في (٣٥٠) صفحة من القطع الكبير .
- (١٠٤) «الحديث»: ٤/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٣١١ .
- (١٠٥) «الحديث»: ٣/٧ (آذار عام ١٩٣٣ م): ٢٨٧ .
- (١٠٦) «الحديث»: ٥/٩ (أيار عام ١٩٣٥ م): ٣٨٣ — ٣٨٥ .
- (١٠٧) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١٣٧ — ١٣٨ .
- (١٠٨) م. س: ١٣٨ — ١٣٩ ، وهو في أكثر من (٣٠٠) صفحة من القطع المتوسط .
- (١٠٩) «الحديث»: ٧/٩ (تموز عام ١٩٣٥ م) .
- (١١٠) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ١٤٣ — ١٤٤ .
- (١١١) «الحديث»: ٢/١١ (شباط عام ١٩٣٧ م): ١٤٦ — ١٤٧ .
- (١١٢) «الحديث»: ٣/١٤ (آذار عام ١٩٤٠ م): ٢٤١ — ٢٤٢ . صَدَرَ عن «مكتبة النهضة العربية» في (٢٨٠) صفحة .
- (١١٣) «الحديث»: ١/١٨ (كانون الثاني عام ١٩٤٤ م): ٥٦ — ٦٠ .

- (١١٤) م. س: ٥٦ .
- (١١٥) «الحديث»: ٢/١٣ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٢١٧ — ٢١٨ .
- (١١٦) «الحديث»: ٨/١٨ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٤٤ م): ٤٤٣ — ٤٤٩ .
- (١١٧) م. س: ٤٤٣ .
- (١١٨) م. س: ٤٤٥ .
- (١١٩) م. س: ٤٤٦ .
- (١٢٠) م. س: ٤٤٧ .
- (١٢١) م. س: ٤٤٨ .
- (١٢٢) م. س: ٤٤٩ .
- (١٢٣) «الحديث»: ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٢ — ٨ .
- (١٢٤) م. س: ٢ — ٧ .
- (١٢٥) «الاعتصام»: ٥/١ — ٦ (عام ١٩٢٩ م): ١٩٨ — ٢٠١ .
- (١٢٦) م. س: ١٩٨ .
- (١٢٧) «الحديث»: ٢/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ١٨٨ — ١٩٢ .
- (١٢٨) م. س: ١٨٨ — ١٨٩ .
- (١٢٩) م. س: ١٩١ .
- (١٣٠) م. س: ١٩٢ .
- (١٣١) «الحديث»: ٩/١٤ (أيلول عام ١٩٤٠ م): ٥٢٠ — ٥٢٥ .
- (١٣٢) م. س: ٥٢١ — ٥٢٥ .
- (١٣٣) «الحديث»: ٥/١٦ (أيار عام ١٩٤٢ م): ١٦٥ — ١٧٢ .
- (١٣٤) م. س: ١٦٧ — ١٧٢ .
- (١٣٥) «الحديث»: ٨/١٩ (آب عام ١٩٣٥ م): ٥٧٤ — ٥٧٧ .
- (١٣٦) «الاتحاد»: ١٧١/٤ (١١/٣/١٩٣١ م): ١ .
- (١٣٧) «الجهاد»: ٣٥/٤ (١٥/١٠/١٩٣٠ م): ٦ .
- (١٣٨) «الضاد»: ٩/٥ (تشرين الثاني عام ١٩٣٥ م): ٤٣١ — ٤٣٤ .
- (١٣٩) «الحديث»: ٨/١٢ (آب عام ١٩٣٨ م): ٥٩٠ .
- (١٤٠) صَدَرَتْ عَنْ «المطبعة العلمية» بحلب، في (١٩٢) صفحة من القطع المتوسط .
- (١٤١) «الجامعة الإسلامية»: ٤٨/١١ (٢٢/٨/١٩٣٩ م): ١٤١ .
- (١٤٢) «الحديث»: ٣/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م): ٢١٥ — ٢١٦ .
- (١٤٣) «الحديث»: ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ١ — ٥ .
- (١٤٤) م. س: ٢ .
- (١٤٥) «الحديث»: ٣/٩ (آذار عام ١٩٣٥ م): ٢١٦ .

- (١٤٦) «الحديث»: ١/١٧ (كانون الثاني عام ١٩٤٣ م): ١-٧.
- (١٤٧) م. س: ٢-٥.
- (١٤٨) «الضاد»: ٦/٥-٨ (حُزيران وتموز وآب عام ١٩٣٥ م): ٣٨٤-٣٨٩.
- (١٤٩) م. س: ٣٨٤.
- (١٥٠) م. س: ٣٨٦.
- (١٥١) «الحديث»: ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٥٧-٥٩.
- (١٥٢) م. س: ٥٧-٥٩.
- (١٥٣) «الحديث»: ٦/١٧ (حُزيران عام ١٩٤٣ م): ٢١٣-٢١٨.
- (١٥٤) م. س: ٢١٣.
- (١٥٥) م. س: ٢١٨.
- (١٥٦) «الضاد»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ١٧-١٩.
- (١٥٧) م. س: ١٧-١٨.
- (١٥٨) «الضاد»: ٩/١١-١٠ (تشرين الثاني وكانون الأول عام ١٩٤١ م): ٢٥٩-٢٦١.
- (١٥٩) «الحديث»: ١/١٦ (كانون الثاني عام ١٩٤٢ م): ٢٠-٢٧.
- (١٦٠) م. س: ٢١.
- (١٦١) م. س: ٢١.
- (١٦٢) «الحديث»: ١/١ (كانون الثاني عام ١٩٢٧ م): ٥-٩.
- (١٦٣) «الحديث»: ١٠/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ٧١٩-٧٢١.
- (١٦٤) م. س: ٧١٩.
- (١٦٥) «الضاد»: ٣/١١-٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤١ م): ١٠٣.
- (١٦٦) «الحديث»: ١/٢٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م): ١-١٠.
- (١٦٧) م. س: ١-١٠.
- (١٦٨) «الحديث»: ١/١٤ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٨-١٢، ١٠٥-١٠٧.
- (١٦٩) نُشِرَ في جريدة «جمهورية»: العدد ٦-٧ (كانون الأول عام ١٩٣٩ م)، وفيه يصفُ نهاية بعض الأدباء المشهورين. وما لاقوه في حياتهم من أنواع الشقاء والفاقة.
- (١٧٠) «الضاد»: ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٣٥-٣٦.
- (١٧١) «الحديث»: ١/١٧ (كانون الثاني عام ١٩٤٣ م): ٦.
- (١٧٢) «الحديث»: ٥/١٨-٤ (نيسان وأيار عام ١٩٤٤ م): ١٨١-١٨٥.
- (١٧٣) م. س: ١٨١-١٨٤.
- (١٧٤) «على كيفك»: ٢/١ (١٥/٥/١٩٢٧ م): ٦-٨.
- (١٧٥) م. س: ٦.
- (١٧٦) «الحديث»: ١/١٣ (كانون الثاني عام ١٩٣٩ م): ١٠٥-١١٢.

- (١٧٧) م. س: ١٠٩ .
- (١٧٨) «الحديث»: ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ٥٨ .
- (١٧٩) «الكلية»: ١/١٥ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٠ م): ٣٨ — ٤٣ .
- «الضاد»: ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٣٥ — ٤٠ .
- (١٨٠) «الضاد»: ١/١٦ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٦ م): ٣ — ٤ .
- (١٨١) «الحديث»: ٤/١٥ (نيسان عام ١٩٤١ م): ١٢٥ — ١٣٣ .
- (١٨٢) م. س: ١٣٠ .
- (١٨٣) «الحديث»: ٤/٧ (نيسان عام ١٩٣٣ م): ٣٦١ — ٣٦٢ .
- (١٨٤) «الحديث»: ١/٧ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ١١٨ — ١١٩ .
- (١٨٥) «الحديث»: ٢/٩ (شباط عام ١٩٣٥ م): ١٣٠ .
- (١٨٦) «الحديث»: ١/٥ (كانون الثاني عام ١٩٣١ م): ١ — ٤ .
- (١٨٧) «الحديث»: ٤/٧ (نيسان عام ١٩٣٣ م): ٣٦٢ .
- (١٨٨) «الحديث»: ٢/١٣ (شباط عام ١٩٣٩ م): ٢٢٠ .
- (١٨٩) «الحديث»: ٥/٧ (أيار عام ١٩٣٣ م): ٤٤٠ .
- (١٩٠) «الحديث»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٤ م): ١ .
- (١٩١) «المرأة»: ٢/٢ (٢٩/٢/١٩٣٢ م): ٦٦ — ٧٣ .
- (١٩٢) م. س: ٧٥ — ٧٦ .
- (١٩٣) «الحديث»: ٢/١٠ (شباط عام ١٩٣٦ م): ٢٠١ — ٢٠٦ .
- (١٩٤) «الحديث»: ٢/٩ (شباط عام ١٩٣٥ م): ١٤٠ .
- (١٩٥) «الحديث»: ٧/١٠ (تموز عام ١٩٣٦ م): ٥١٩ — ٥٢٦ .
- (١٩٦) «الحديث»: ٨/١٠ (آب عام ١٩٣٦ م): ٥٧٨ — ٥٨٤ .
- (١٩٧) «الحديث»: ١/١١ (كانون الثاني عام ١٩٣٧ م): ٤٩ — ٥٢ .
- (١٩٨) «الحديث»: ٤/١٢ (نيسان عام ١٩٣٨ م) .
- (١٩٩) «الحديث»: ٤/١٣ (نيسان عام ١٩٣٩ م) .
- (٢٠٠) «الحديث»: ١٠/١٤ (تشرين الأول عام ١٩٤٠ م) .
- (٢٠١) «الحديث»: ١٠/٣ (تشرين الأول عام ١٩٢٩ م) .
- (٢٠٢) «الحديث»: ٤/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٣٣١ .
- (٢٠٣) «الحديث»: ٩/٣ (أيلول عام ١٩٢٩ م): ٦٥٤ — ٦٥٧ .
- (٢٠٤) «الحديث»: ٧/٨ (تموز عام ١٩٣٤ م): ٤٥٥ — ٤٥٦ .
- (٢٠٥) «الحديث»: ٩/٨ (أيلول عام ١٩٣٤ م): ٥٤٩ — ٥٥٠ .
- (٢٠٦) «الحديث»: ٧/١٠ (تموز عام ١٩٣٦ م): ٥٥٢ — ٥٥٤ .
- (٢٠٧) «الضاد»: ٢/٨ (شباط عام ١٩٣٨ م): ٨٠ — ٨٤ .

- (٢٠٨) «الحديث»: ٦/١٤ (حُزيران عام ١٩٤٠ م): ٤٣٦ — ٤٣٩.
- (٢٠٩) «الضاد»: ٥/١١ — ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤١ م): ١٦٧ — ١٦٩.
- (٢١٠) «الحديث»: ٢/١٦ (شُباط عام ١٩٤٢ م): ٨٥ — ٨٨.
- (٢١١) «الحديث»: ٩/١ (أيلول عام ١٩٢٧ م): ٥٥٩ — ٥٦١.
- (٢١٢) «الحديث»: ٤/٣ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٢٩٥ — ٣٠١.
- (٢١٣) «الحديث»: ٥/٣ (أيار عام ١٩٢٩ م): ٣٥٠ — ٣٦٢.
- (٢١٤) «الحديث»: ١/٤ (كانون الثاني عام ١٩٣٠ م): ١٣ — ١٩.
- (٢١٥) «الحديث»: ٢/٣ (شُباط عام ١٩٢٩ م): ١٥٣ — ١٥٦.
- (٢١٦) م. س: ١٥٥ — ١٥٦.
- (٢١٧) «الجامعة الإسلامية»: ٣٨/٦ (١٤/١٠/١٩٣٤ م): ١٣.
- (٢١٨) «الضاد»: ٢/٩ (شُباط عام ١٩٣٩ م): ٧٤ — ٧٧.
- (٢١٩) «الضاد»: ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٢٨.
- (٢٢٠) «الضاد»: ٤ — ٣/١٠ (آذار ونيسان عام ١٩٤٠ م): ١٨٠ — ١٨١.
- (٢٢١) م. س: ١٨١.
- (٢٢٢) «الحديث»: ٢/٤ (شُباط عام ١٩٣٠ م): ١٧٧ — ١٨٢.
- (٢٢٣) «الحديث»: ٥/٨ (أيار عام ١٩٣٤ م): ٣٤٩ — ٣٥٢.
- (٢٢٤) «الجامعة الإسلامية»: ٤٨/١١ (٢٢/٨/١٩٣٩ م): ١٤٠.
- (٢٢٥) «الضاد»: ١/٨ (كانون الثاني عام ١٩٣٨ م): ٣٥ — ٣٦.
- (٢٢٦) «الضاد»: ٢/٨ (شُباط عام ١٩٣٨ م): ٩٥ — ٩٧.
- (٢٢٧) «الضاد»: ٨ — ٦/٥ (حُزيران وتموز وآب عام ١٩٣٥ م): ٢٧٩ — ٢٩١، ٢٩٦.
- (٢٢٨) «الشهفاء»: ١٢/١١ (نيسان عام ١٩٣٧ م): ٥١٠ — ٥١٢.
- (٢٢٩) «الحديث»: ١٠/٢ (تشرين الأول عام ١٩٢٨ م): ٦٨٦ — ٦٨٧.
- (٢٣٠) «الحديث»: ٢/٤ (شُباط عام ١٩٣٠ م): ١٧٤.
- (٢٣١) م. س: ١٨١.
- (٢٣٢) «الحديث»: ٢/٤ (شُباط عام ١٩٣٠ م): ١٩٩ — ٢٠١.
- «الحديث»: ٤ — ٣/٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٠ م): ٣١٨ — ٣٢١.
- (٢٣٣) منها (جرمة حُب)، «الهلل»: العدد ١ (عام ١٩٢٩ م). و (خلف الستار)، «الحديث»: العدد الممتاز (عام ١٩٢٩ م).
- (٢٣٤) «الحديث»: ٢/٤ (شُباط عام ١٩٣٠ م): ١٩٩ — ٢٠١.
- (٢٣٥) «الحديث»: ٤ — ٣/٤ (آذار ونيسان عام ١٩٣٠ م): ٣١٩ — ٣٢١.
- (٢٣٦) «الحديث»: ١/١٧ (كانون الثاني عام ١٩٤٣ م): ٥٧ — ٥٩.
- (٢٣٧) «الحديث»: ٤ — ٣/١٠ (آذار ونيسان عام ١٩٣٦ م): ٣٠٤ — ٣٠٧.

- (٢٣٨) م. س: ٣٠٥.
- (٢٣٩) «الحديث»: ٥/١٠ (أيار عام ١٩٣٦ م).
- (٢٤٠) «الحديث»: ٦/١٠ (حُزيران عام ١٩٣٦ م): ٤٦١ — ٤٦٤.
- (٢٤١) «الحديث»: ٩/١٠ (أيلول عام ١٩٣٦ م): ٦٤٢ — ٦٤٨.
- «الحديث»: ١٠/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ٧٣٧ — ٧٤٩.
- (٢٤٢) م. س: ٧٣٧ — ٧٣٩.
- (٢٤٣) «الحديث»: ١٠/١١ (تشرين الأول عام ١٩٣٧ م): ٧١٢ — ٧٣٣.
- (٢٤٤) «الحديث»: ١٠/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ٧٤٧ — ٧٤٩.
- (٢٤٥) «الحديث»: ٣/١٩ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٤٥ م): ١١٧ — ١١٨.
- (٢٤٦) «الضاد»: ١/١٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٤١ — ٤٧.
- (٢٤٧) «الحديث»: ١/١٧ (كانون الثاني عام ١٩٤٣ م): ٢٢ — ٢٤.
- (٢٤٨) «الحديث»: ١/٢٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م): ٥٣ — ٥٩.
- (٢٤٩) «الحديث»: ١/١٧ (كانون الثاني عام ١٩٤٣ م): ٢٣.
- (٢٥٠) «الحديث»: ١/٢٠ (كانون الثاني عام ١٩٤٦ م): ٥٤ — ٥٥.
- (٢٥١) «الحديث»: ٥/١ (أيار عام ١٩٢٧ م). وقد صُكِّرَتْ عن «المطبعة العصرية» في (٢٤٨) صفحة.
- (٢٥٢) م. س: ٣٢١ — ٣٢٢.
- (٢٥٣) م. س: ٣٢٢.
- (٢٥٤) «الحديث»: ١/٣ (كانون الثاني عام ١٩٢٩ م): ٨٩ — ٩٦.
- (٢٥٥) م. س: ٨٩.
- (٢٥٦) «الحديث»: ٦/١ (حُزيران عام ١٩٢٧ م): ٣٨٥.
- (٢٥٧) م. س: ٣٨٥.
- (٢٥٨) «الحديث»: ٣/٣ (آذار عام ١٩٢٩ م): ٢٢٥.
- (٢٥٩) م. س: ٢٤٩ — ٢٥١.
- (٢٦٠) «الحديث»: ١٠/١١ (تشرين الأول عام ١٩٣٧ م): ٧٣٥.
- (٢٦١) «الحديث»: ٨/١٢ (آب عام ١٩٣٨ م): ٥٨٩.
- (٢٦٢) «الجامعة الإسلامية»: ٢٨/٢ (١٩٣١/٢/٩ م): ١١.
- (٢٦٣) «الحديث»: ٥/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٣٢١.
- (٢٦٤) «الحديث»: ٨/٢٠ (آب عام ١٩٤٦ م): ٥٣٥ — ٥٣٩.
- (٢٦٥) م. س: ٥٣٩.
- (٢٦٦) «الحديث»: ١٠/٧ (تشرين الأول عام ١٩٣٣ م): ٧٥٨ — ٧٦٣.
- (٢٦٧) «الضاد»: ٧/٨ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٣٨ م): ٣١٩ — ٣٢٢.
- (٢٦٨) م. س: ٣١٩ — ٣٢٠.

- (٢٦٦٩) «الضاد»: ٥/١٠ — ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٠ م): ٢٥٣ — ٢٥٨ .
- «الضاد»: ٧/١٠ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤٠ م): ٢٩٢ — ٢٩٦ .
- (٢٧٠) «الضاد»: ٥/١٠ — ٦ (أيار وحُزيران عام ١٩٤٠ م): ٢٥٠ — ٢٥٧ .
- (٢٧١) «الضاد»: ٧/١٠ — ٨ (أيلول وتشرين الأول عام ١٩٤٠ م): ٢٩٦ .
- (٢٧٢) «الضاد»: ٥/٦ — ٨ (حُزيران وتموز وآب عام ١٩٣٥ م): ٢٦٧ — ٢٧٦ .
- (٢٧٣) في مقدمة لإلياذة هومروس، التي نقلها إلى العربية: ص ١٦١ .
- (٢٧٤) «الضاد»: ٥/٦ — ٨ (حُزيران وتموز وآب عام ١٩٣٥ م): ٢٦٨ .
- (٢٧٥) «الضاد»: ٧/٣ (آذر عام ١٩٣٧ م): ١٢٥ — ١٢٩ .
- (٢٧٦) م. س: ١٢٥ .
- (٢٧٧) «الضاد»: ١٠/١ (كانون الثاني عام ١٩٤٠ م): ٢٠ — ٢٥ .
- (٢٧٨) «الحديث»: ١٩/٨ — ٩ (آب وأيلول عام ١٩٤٥ م): ٣٦٠ — ٣٦٢ .
- (٢٧٩) م. س: ٣٦٢ .
- (٢٨٠) «الحديث»: ١٢/٩ (أيلول عام ١٩٣٨ م): ٦٠٥ — ٦١٢ .
- (٢٨١) م. س: ٦٠٩ — ٦١١ .
- (٢٨٢) «الحديث»: ١/٥ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٢٩١ — ٢٩٦ .
- (٢٨٣) «الحديث»: ٣/٤ (نيسان عام ١٩٢٩ م): ٣١٣ .
- (٢٨٤) م. س: ٣١٨ — ٣١٩ .
- (٢٨٥) «الحديث»: ٧/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٣ م): ٧٦٤ — ٧٧٥ .
- (٢٨٦) م. س: ٧٦٥ — ٧٧٥ .
- (٢٨٧) «الحديث»: ٨/٥ (أيار عام ١٩٣٤ م): ٣٤٤ — ٣٤٨ .
- (٢٨٨) م. س: ٣٤٤ — ٣٤٥ .
- (٢٨٩) «الحديث»: ٨/٨ (آب عام ١٩٣٤ م): ٤٩٧ — ٥٠٢ .
- (٢٩٠) م. س: ٤٩٧ — ٤٩٨ .
- (٢٩١) م. س: ٥٠١ — ٥٠٢ .
- (٢٩٢) «الحديث»: ١/٥ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٣٢٢ — ٣٢٣ .
- (٢٩٣) «الحديث»: ٤/٩ (أيلول عام ١٩٣٠ م): ٦٢٢ — ٦٢٤ .
- (٢٩٤) «الضاد»: ١/٤ (نيسان عام ١٩٣١ م): ١٧٢ — ١٧٣ .
- (٢٩٥) «الحديث»: ١٠/٢ (شباط عام ١٩٣٦ م): ١٨١ .
- (٢٩٦) «الحديث»: ١٠/٩ (أيلول عام ١٩٣٦ م): ٦٩٧ .
- (٢٩٧) «المرأة»: ١/٥ — ٦ (٣١/٣/١٩٣١ م): ١٧٣ — ١٧٤ .
- (٢٩٨) م. س: ١٧٤ .
- (٢٩٩) «الحديث»: ٧/١ (كانون الثاني عام ١٩٣٣ م): ١٧ — ٢١ .

- (٣٠٠) م. س: ١٨ — ٢٠.
- (٣٠١) «الحديث»: ٥/١٢ (أيار عام ١٩٣٨ م): ٣٢٦.
- (٣٠٢) م. س: ٣٥٠ — ٣٥١.
- (٣٠٣) «الحديث»: ٦/١٢ (حُزيران عام ١٩٣٨ م): ٤٣٨ — ٤٤٠.
- (٣٠٤) «الحديث»: ٧/١٢ (تموز عام ١٩٣٨ م): ٥١٨ — ٥١٩.
- (٣٠٥) «الضاد»: ١/٤ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٤ م): ٦ — ١٠.
- (٣٠٦) «الحديث»: ٢/٩ (شُباط عام ١٩٣٥ م): ١٤١ — ١٤٣.
- (٣٠٧) «الحديث»: ٤/٩ (نيسان عام ١٩٣٥ م): ٢٧٣ — ٢٧٧.
- (٣٠٨) «الحديث»: ٥/٩ (أيار عام ١٩٣٥ م): ٣٧٨ — ٣٨٢.
- (٣٠٩) «الحديث»: ٤/٩ (نيسان عام ١٩٣٥ م): ٢٧٣ — ٢٧٥.
- (٣١٠) «الحديث»: ٥/٩ (أيار عام ١٩٣٥ م): ٣٧٨ — ٣٨٢.
- (٣١١) «الحديث»: ٥/١٤ (أيار عام ١٩٤٠ م): ٣٣١ — ٣٣٥.
- (٣١٢) م. س: ٣٣٥.
- (٣١٣) «الحديث»: ٢/١٦ (شُباط عام ١٩٤٢ م): ٧٧ — ٧٩.
- (٣١٤) م. س: ٧٧.
- (٣١٥) «المرأة»: ٢/٢ (٢٩/٢/١٩٣٢ م): ٨٢ — ٨٥.
- (٣١٦) م. س: .
- (٣١٧) مُقدمة ديوان «الشفق الباكي»: ٨، «الحديث»: ٢/١٦ (شُباط عام ١٩٤٢ م): ٧١ — ٧٢.
- (٣١٨) «الحديث»: ٣/١٦ (آذار عام ١٩٤٢ م): ٩٧ — ١٠٠.
- (٣١٩) «الحديث»: ٣/١٣ (آذار عام ١٩٣٩ م): ٢٣٩ — ٢٤٥.
- (٣٢٠) صَدَرَ آنَئذ في (٢٥٦) صفحة من القطع المتوسط.
- (٣٢١) «الحديث»: ٣/١٣ (آذار عام ١٩٣٩ م): ٢٣٩ — ٢٤٢.
- (٣٢٢) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٨٥.
- (٣٢٣) «الحديث»: ١٠/٢ (تشرين الأول عام ١٩٢٨ م): ٦٦١ — ٦٦٨.
- (٣٢٤) م. س: ٦٦١.
- (٣٢٥) م. س: ٦٦٦ — ٦٦٧.
- (٣٢٦) «الحديث»: ٥/٣ (أيار عام ١٩٢٩ م): ٣٧٣ — ٣٧٦.
- (٣٢٧) «الحديث»: ٧ — ٦/٣ (حُزيران وتموز عام ١٩٢٩ م): ٤٩٣ — ٤٩٥.
- (٣٢٨) «الحديث»: ٨/٣ (آب عام ١٩٢٩ م): ٥٢٩ — ٥٣١.
- (٣٢٩) «التقديم»: ٣١٣٧/٢٢ (١١/٥/١٩٢٩ م): ١.
- (٣٣٠) «الحديث»: ٣/١٢ (آذار عام ١٩٣٨ م): ٢٠٢ — ٢٠٤، ٢٥٧ — ٢٥٨.
- (٣٣١) «الجامعة الإسلامية»: ١٨٣/١٧ — ١٨٥ (١٢/٥/١٩٤٥ م): ٧١.

- (٣٣٢) م. س: ٧٧.
- (٣٣٣) «الحديث»: ٣/٢ - ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ٢٤٧ - ٢٤٨.
- (٣٣٤) م. س: ٣٢٩ - ٣٣٣.
- (٣٣٥) انظر بحث (الكلمات غير القاموسية وأجوبتها) في مجلة «الجمع العلمي العربي»: دمشق ١/٨ - ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٢٨ م): ٢٩ - ٣٧، ١٠٢ - ١٠٨.
- (٣٣٦) انظر «العُصور»، المصرية: ٩/٢ (عام ١٩٢٩ م).
- (٣٣٧) «الحديث»: ٩/١٧ (أيلول عام ١٩٤٣ م): ٣٠٣ - ٣٠٤.
- (٣٣٨) م. س: ٣٠٤.
- (٣٣٩) «التقدم»: ٣١٣١/٢٢ (١٩٢٩/٥/٢ م): ١ - ٢.
- (٣٤٠) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٥٦ - ١٦٦.
- (٣٤١) «الحديث»: ٤/١ (نيسان عام ١٩٢٧ م): ٢١٠ - ٢١٧.
- (٣٤٢) م. س: ١٥٧.
- (٣٤٣) م. س: ٢١٧.
- (٣٤٤) «الحديث»: ١٠/٤ (تشرين الأول عام ١٩٣٠ م): ٧١٤ - ٧١٦.
- (٣٤٥) «الضاد»: ٦/٨ (حُزيران عام ١٩٣٨ م): ٢٦١. والكتاب في (٢٤٠) صفحة من القطع المتوسط.
- (٣٤٦) م. س: ٢٦١ - ٢٧٠.
- (٣٤٧) م. س: ٢٦٢.
- (٣٤٨) «الحديث»: ٨/١٢ (آب عام ١٩٣٨ م): ٥٩١.
- (٣٤٩) «الجامعة الإسلامية»: ١٢/٦٥ - ٦٨ (عام ١٩٤٠ م): ٢٧٧ - ٢٨١.
- (٣٥٠) م. س: ٢٨٠ - ٢٨١.
- (٣٥١) «الضاد»: ٨/١ (تشرين الأول عام ١٩٣١ م): ٣٤١ - ٣٤٤.
- (٣٥٢) نشرها في «المقتطف»: (١٨٩٣/٢/١ م).
- (٣٥٣) «الحديث»: ٧/١٢ (تموز عام ١٩٣٨ م): ٤٦٦.
- (٣٥٤) «الاعتصام»: ٣/١ (ربيع الأول عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ١٢٧ - ١٣١.
- (٣٥٥) «الحديث»: ٣/١ (آذار عام ١٩٢٧ م): ١٩٢ - ١٩٣.
- (٣٥٦) «الحديث»: ١٠/١٠ (تشرين الأول عام ١٩٣٦ م): ٧١٦ - ٧١٨.
- (٣٥٧) م. س: ٧١٦ - ٧١٧.
- (٣٥٨) «الحديث»: ٢/١١ (شباط عام ١٩٣٧ م): ١٤٧ - ١٤٨.
- (٣٥٩) «الحديث»: ٢/١٩ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٥ م): ٣٠ - ٣٢.
- (٣٦٠) «حديقة التلميذ»: ١/١ (شباط عام ١٩٢٤ م): ٣٣ - ٣٧.
- (٣٦١) م. س: ٣٥ - ٣٦.
- (٣٦٢) «الاعتصام»: ١/٥ - ٦ (جمادى الأولى والثانية عام ١٣٤٨ هـ/١٩٢٩ م): ٢٠٩ - ٢١٤.

- (٣٦٢) «الحديث»: ٢/١١ (شباط عام ١٩٣٧ م): ١٤٧ .
- (٣٦٣) «الضاد»: ١/١٤ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٤٤ م): ٥٤ .
- (٣٦٤) «الحديث»: ٣/٢ — ٤ (آذار ونيسان عام ١٩٢٨ م): ٢٨٨ — ٢٨٥ .
- (٣٦٥) «الحديث»: ٥/٢ (أيار عام ١٩٢٨ م): ٣٦٦ — ٣٦٧ .
- (٣٦٦) «الحديث»: ٧/٢ (تموز عام ١٩٢٨ م): ٤٩٠ — ٤٩٢ .
- (٣٦٧) م . س: ٤٩٣ — ٤٩٤ .
- (٣٦٨) «الحديث»: ٢/٧ (شباط عام ١٩٣٣ م): ١٥٩ .
- (٣٦٩) «الحديث»: ٦/٨ (حزيران عام ١٩٣٤ م): ٣٧٧ .
- (٣٧٠) «الضاد»: ١/٤ — ٢ (كانون الثاني وشباط عام ١٩٣٤ م): ٦٣ — ٦٥ .
- (٣٧١) م . س: ٦٣ .
- (٣٧٢) «الحديث»: ٥/١ (أيار عام ١٩٢٧ م): ٣٢٢ .
- (٣٧٣) «الحديث»: ٣/٨ (آذار عام ١٩٣٤ م): ٢٣٠ — ٢٣٢ .
- (٣٧٤) م . س: ٢٣٠ — ٢٣١ .
- (٣٧٥) «الضاد»: ٦/٦ (حزيران عام ١٩٣٦ م): ٢٤١ — ٢٥٠ .
- (٣٧٦) م . س: ٢٤٧ — ٢٤٨ .
- (٣٧٧) «الحديث»: ٦/١٤ (حزيران عام ١٩٤٠ م): ٤٠٣ — ٤٠٤ .
- (٣٧٨) م . س: ٤٠٣ — ٤٠٤ .

■ ملاحظات عامة عن القضايا الأدبية :

- ١ - كان للقضايا الأدبية وللصراع الذي احتدم حولها أهمية في تطور الأدب، كمظهر من مظاهر النهضة الحديثة واليقظة القومية.
- ٢ - كان لحلب صلة مباشرة بالتفاعل الأدبي العربي، في مصر خصوصاً، وانعكس ذلك بوضوح على الصحافة الحلبية، لا سيما على مجلتي «الحديث» و«الضاد».
- ٣ - اتسعت الصحف الحلبية لكل المذاهب والنظريات والمسائل الأدبية، وتفرعاتها، ولأدب المهجر ومدارسه وللمدرسة الأمريكية والمدارس الغربية.
- ٤ - اتعمقت أسماء كبار الكتّاب العرب، والمصريين بشكل خاص، على صفحات الصحف الحلبية.
- ٥ - كانت حلب جزءاً لا ينفصل عما يدور في الأفق العربي، وكان الحديث عن مجمل الحركة الأدبية العربية سلباً أو إيجاباً، وعن تطورها، وعن جوانبها المختلفة، يشمل الحركة الأدبية في حلب.
- ٦ - الحركة الأدبية في حلب كانت بعيدة عن إقليمية الأدب، بل كانت تدعو إلى قوميتها، وتصبغها أحياناً بصبغة إنسانية، وكانت الوحدة الثقافية مطلباً عاماً.
- ٧ - لكن تأثر الحركة الأدبية في حلب، كان أكبر من تأثيرها بكثير، وفيما عدا «عصبة الجُمُزَل» التي انتهت أمرها، لم تكن ثمة ظاهرة أدبية في حلب تستحق الاهتمام، بل كانت الحركة الأدبية في حلب صدى للحركة الأدبية العربية.
- ٨ - ومع ذلك اختلفت الآراء حول أهمية الحياة الأدبية في حلب، وواقعها، ومدى ركودها أو حيويتها، ودورها في الأدب العربي عموماً، وتعاملها مع الفكر الغربي.
- ٩ - اتفقت معظم الآراء على أن النهضة الأدبية تمت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وعلى علاقة التطور الأدبي بالآداب العالمية، ومدى تعبير الأدب عن الحياة المعاصرة، وكانت الحركة الأدبية في الغرب، هي مقياس التطور الأدبي العربي.

- ١٠ — دَخَلَ التُّرَاثُ طرفاً أساسياً في الصراع من أجل التطور، واحتدمت المعركة بين المحافظين، والمُجددين، وكان للمستشرقين دورٌ في إحياء التُّراث، وكان المذهب الأكثر رواجاً هو المذهب الذي يُوفق بين التُّراث والتجديد.
- ١١ — ضعف الأدب له علاقة بالأدب تارةً، وبالأدباء تارةً أخرى، وأحياناً بالظروف والبيئة والحُكومات والناشرين.
- ١٢ — كثير من خطوات التطوير اتخذها أشخاص من موقع المسؤولية والسلطة.
- ١٣ — كانت علاقة الأدب بالسياسة بين أخذ ورد، أما علاقته بالمُجتمع فكانت وثيقة.
- ١٤ — تطلعت الحركة الأدبية العربية إلى المُستقبل الأدبي، وتُحسب في أعقاب الحرب العالمية الثانية.
- ١٥ — دخل الدين طرفاً في الصراع بين القديم والجديد، كجزء من التُّراث.
- ١٦ — تغيرت مواقف بعض الأدباء لصالح الاعتدال، لا التطرف.
- ١٧ — كانت مواقف أنصار المدارس الحديثة والمتوسطة والقديمة، من التُّراث والغرب والعلم الحديث والتجديد نسبية.
- ١٨ — كان لطف حسين موقع خاص في الحركة الأدبية العربية عموماً، وفي الحركة الأدبية في حلب تحسباً، وكانت مواقفه لا تتجزأ من العلم والدين والمُجتمع والسياسة والأدب. وقد شاركه سلامة موسى في بعض هذا الموقع.
- ١٩ — جزء من الصراع دارَ حولَ العامية، وكان أنصارها يحتجون بتوحيهم الصدق والواقعية في الأدب، بينما كان أعداؤها يخشون أن تؤدي إلى عزلة أدبية مصرية، تتطور إلى عزلة سياسية واجتماعية.
- ٢٠ — تطرقت الصحافة الحلبية إلى مواضيع أدبية أخرى، كالأدب المُقارن، والأدب المكشوف، وزعامة مصر للأدب العربي، وشخصية الأديب وعمله ووضع المعيشي والنفسي، وأدب المرأة وأدب الأطفال.
- ٢١ — عرفت حلب الصحافة الأدبية، وأدركت أهميتها في التطور الأدبي، وتعاملت مع الصحافة الأدبية في مصر والشام.
- ٢٢ — برزت مظاهر حركة نقدية في حلب، ولكن دون ظهور مفهوم نظري للنقد الحديث، أو مواقف نقدية ناضجة.

٢٣ — تطرقت الصحافة الحلبية إلى موضوع تكريم الأدباء، فانتقدت الأسلوب المتبع فيه .

٢٤ — فن القصة جديد على الأدب العربي، قليل في سُورَةٍ، نادر في حلب، لكن الصحافة الحلبية خاضت في فن القصة وتطورها ونظرياتها واتجاهاتها وأنواعها، وأيدت المذهب الواقعي فيها . أما في فن الشعر، فكان لشُعراء حلب تأثير في ساحة الشعر العربي .

٢٥ — اختلفت الاتجاهات من قضية الشعر، بين المُتمسكين بالقواعد والأصول الشعرية، وأنصار التجديد الشعري، وكان محور الخلاف اللفظ والمعنى والبناء الشعري، ووحدة البيت أو وحدة القصيدة، والقافية والوزن والموسيقا والروح الشعرية، والأغراض الشعرية . وتطرقت الصحافة الحلبية إلى بعض المسائل الشعرية المعاصرة، التي شغلت الرأي العام الأدبي آنذ .

٢٦ — توزعت الآراء من قضية الترجمة والتعريب، وكان الموقف الذي يأخذ من الأدبين العربي والغربي ما يُلائم البيئة، ويُساعد على التطور الأدبي، هو أقوى المواقف .

٢٧ — تحدثت الصحافة عن انصراف الناشئة عن اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية، وعن وسائل إعادة ارتباطهم بلغتهم، وعن قصور اللغة العربية عن مُسايرة أساليب الحياة، ومُتطلبات الحضارة المعاصرة .

٢٨ — دار الصراع بين المُطالبين بتحديث اللغة لُتساير العصر، وتُعبّر عن المشاعر والانفعالات والعواطف الإنسانية، والمُتمسكين بقدسية اللغة، المُحافظين على أصولها .

٢٩ — بعضهم ادعى أن العربية غير قادرة على التطور، وبعضهم طالب بالمُحافظة على الذخيرة المعجمية، وبعضهم رأى فيها مقومات التجدد والحياة، وطالب بإصلاحها وتطوير أساليب كتابتها .

٣٠ — ارتبطت اللغة بالنزعة القومية، وأنهم المُحافظون على التراث اللغوي لأمتهم بالرجعية، ومن هنا برز الخلاف بين القوميين والمُجددين .

٣١ — تراوحت المُطالبة بالتجديد بين التساهل ببعض الحركات والقواعد الصرفية والنحوية، وفتح باب الاشتقاق والنحت والقياس والتعريب، واقتباس بعض الألفاظ

الغربية ، واستعمال الكلمات غير القاموسية ، وأحياناً العامية ، وإنشاء مُعجم لُغوي مُوحد وموسوعة عربية مُتكاملة ، بالاعتماد على المجامع العلمية واللُغوية العربية .

٣٢ — بعضُ الأدباء كانت لهم إسهامات أكبر في الحركة الفكرية في حلب في هذه المرحلة ، لأسباب عديدة ، منها موقعهم الأدبي و غنى ثقافتهم ، واتساع دائرة تأثيرهم جغرافياً وزمناً . وكذلك كان لبعض الصحف بسبب أهميته الفكرية أو امتداد مدة إصداره ، أو نُضوج المقالات التي تُنشر فيه .

٣٣ — الثقافة الأمريكية كان تأثيرها من خلال أدب المهجر والمُهاجرين ، وكان محدوداً ، أما الثقافة الغربية وخصوصاً الفرنسية فكان أكبر ، فمُعظم الأدباء والمُثقفين في هذه الفترة ، تابعوا دراساتهم العليا في أوروبا ، وبخاصة في جامعات فرنسا .

الخاتمة

الاتجاهات الفكرية العامة وتفاعلاتها مع مُعطيات الفترة

ثمة سؤال يبرز أولاً، هو هل انتظمت الاتجاهات الفكرية العامة بقضاياها المتعددة، التي عبرت عنها الصحافة الحلبية في فترة ما بين الحربين العالميتين، في تيارات مُحددة، جمعتها سمات واحدة؟.

لقد بدا لبعض الكُتّاب الذين بحثوا في الحياة الفكرية في هذه الفترة، أنَّ القضايا الفكرية المُتفرقة، قد خضعت جميعها لتيارات مُعينة، وأنها قد ظهرت أصلاً، كنتيجة لهذه التيارات، وكرد فعل لها، ورأى بعضُ الكُتّاب أنَّ تلك القضايا المُتعددة، هي التي ائتلفت، فصنعت هذه التيارات، وتحكمت بها.

وقد اختلفت طبيعة التيارات، من كاتب لآخر، وتعددت صيغاتها، فرأى بعضهم أنَّ لها سِمات ترتبط بالتطورات السياسية والتحولت الاقتصادية والاجتماعية التي ظهرت في العالم، نتيجة الانقلاب الصناعي، وما تبعه من بروز مذاهب علمية، حاولت أن تمدَّ سيطرتها إلى مُختلف المُجتمعات العالمية.

ورأى بعضهم لها صفات أخرى، تتعلق بانتقال المُجتمعات البشرية من مرحلة حضارية سابقة، إلى مرحلة حضارية لاحقة مُتطورة، تشمل كل جوانب الحياة.

وفي رأينا أنَّ كلَّ التسميات والصفات التي أُطلقت على التيارات الفكرية صحيحة، وهي تعود إلى أصل واحد، هو الرغبة في تطوير المُجتمعات العالمية ونهوضها.

إنَّ التحول الذي طرأ على المُجتمعات الإنسانية، بعد الثورة الصناعية، وانتقالها من سيطرة الاقطاع إلى تحكم البورجوازية، وما رافقه من ظهور نظريات مُختلفة، قد انعكس بشكل ما على

الفكر العالمي، وشكل تيارات فكرية، رَوَّجَتْ لهذه النظريات، ودعمتها، وكانت في الوقت نفسه ظلاً لها، وانعكاساً لعقائدها. وكانت هذه النظريات تنطلق من رغبتها في تطوير المُجتمعات الإنسانية، وتحريرها من بقايا سيطرة عهد الإقطاع، والأفكار التي كانت سائدة فيه، وإن كانت تختلف بدرجة بعدها عن المرحلة السابقة، أو قُربها منها، ويمدّ انعكاس هذا التحول على القضايا التي تمس الحياة العامة، سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو أدبية.

تطور الحياة والظروف المختلفة في العصور الحديثة، هو الذي خلق التيارات الفكرية، التي عكست بدورها آراءها في التطور، وأسهمت في عملية التغيير الذي تدعو إليه من وجهة نظرها. فالتفاعل بين الفكر والحياة تفاعل متبادل، والعلاقة بين الحركة الفكرية والمجتمع علاقة جدلية، وجميعها تسعى إلى غاية واحدة هي تقدم المجتمعات الإنسانية نحو الأفضل. وهنا، لا بدّ أن نعترف أن تجارب المجتمعات العربية مع حركة النهضة، قد جاء متأخراً، لأسباب كثيرة تعود إلى الظروف التي كانت سائدة فيها، في العهد العثماني. ولسنا في مجال تفصيل هذه الأسباب، أو اعتماد تاريخ لبدء حركة التفاعل بين هذه المجتمعات العربية وعصر النهضة، لكننا نستطيع أن نؤكد أن اليقظة القومية، أو النهضة العربية، مدينة بالفعل لما كان قد انتشر في الغرب من مبادئ جديدة، ولما كان قد تم فيه من تطور حضاري، ومن تحول اجتماعي، تسرب إلى البلاد العربية، عبر منافذ متعددة.

ونتيجة لذلك يُمكن ملاحظة أن فترة ما بين الحربين العالميتين، هي أكثر المراحل خصباً في عملية التفاعل الفكري بين الشرق والغرب، بسبب ما تمّ فيها من اتصال مباشر، نجم عن الاحتلال الغربي للبلاد العربية، أو الانتداب عليها. ويُمكن أيضاً ملاحظة أن استجابة المجتمعات العربية لرياح التغيير والتطور، التي هبّت عليها من الغرب، لم تكن آنية أو سريعة، ولهذا كان بعض الكتاب يخضع الاتجاهات الفكرية العربية في بداية فترة ما بين الحربين، إلى تأثير التيار الإقطاعي، في الوقت الذي كان قد مضى زمن طويل على انتقال المجتمعات الغربية من مرحلة الإقطاع. ولهذا أيضاً تأخر تقبل المجتمعات العربية لكثير من القيم الاجتماعية القادمة من الغرب، أو المذاهب الأدبية الحديثة، أو النظريات السياسية والاقتصادية العالمية، بل لقد حاربتها أحياناً، وهذا أمر طبيعي لأنّ للمجتمعات العربية — مهما قيل عن احتكاكها بالغرب وتأثرها به — ظروفاً خاصة وأوضاعاً متميزة، ولا يُمكن تطبيق تجربة الغرب الفكرية

عليها؛ إلا في حدود مُراعاة هذه الظروف والأوضاع، وهذه المُجتمعات لم تكن قد تحررت بعد، وبشكل كامل، من التأثيرات القوية للقيم التي كانت سائدة في المرحلة السابقة، وكانت بعض العقول ما تزال خاضعة لمفاهيم القرون القديمة وفكرها، مُعتبرة أنها تُمثل ذروة الحضارة التي وصلت إليها البشرية، ومُنتهى ما تطمحُ الإنسانية إلى تحقيقه، حتى في المُستقبل.

لكن هذا الوضع لم يستمر على حاله طويلاً، ففي أواخر هذه الفترة، كانت العقول قد تهيأت لتكون أكثر تقبلاً للتغيير، بل دعا أصحابها أنفسهم إلى هذا التغيير، وعملوا من أجله. إنَّ هذا التحول في الفكر لم يحدث بين عشية وضحاها، كما أنَّه لم يحدث خلال قرن من الزمان، بل حدث خلال عقد أو عقدين من السنين، ولهذا لم يكن بإمكاننا تحديد البداية الدقيقة لهذا التحول، مُخصوصاً وأنَّه حصَّل بالتدرُّج، ولا تبيِّن حُدوده ومعاله، لكننا نشعرُ بوقوعه من تلمس الطريقة التي بدأ بها الكُتَّاب يتعاملون بها مع القضايا الفكرية.

ولا ننكر أنَّ هذا التحول قد تمَّ بدرجات مُتفاوتة بين قطر عربي وآخر، وكان أكثر حدة في مصر، ولكن تلك الدرجات لم تكن من الاتساع لتشكِّل هُوة فكرية بين هذه الأقطار، لا سيما حين نذكر دور الصحافة العربية في نقل مُخلاصة الفكر العربي وتفاعلاته المُبدعة، وبشكل سريع، من قطر إلى آخر، وتأتي صحافة حلب في مُقدمة الصحافة العربية التي ساهمت في ردم الهُوة بين المُستويات الفكرية في الأقطار العربية.

فقد كانت علاقة الصحافة الحلبية بالصحافة العربية وثيقة، ومُخصوصاً بالصحافة المصرية، ثم السورية واللبنانية، وكذلك كانت علاقتها بالكُتَّاب العرب قوية، لدرجة يصعبُ عليك معها أحياناً التمييز بين الكُتَّاب المحليين والكُتَّاب العرب، ما لم تشر الصحيفة إلى جنسيتهم، حتى لتكاد تكون صحافة حلب ظلاً للصحافة المصرية في القضايا الثقافية والأدبية والاجتماعية، إذ رددت ما يقوله الكُتَّاب المصريون، وفتحت صفحاتها لآرائهم، ونقلت الصراع الفكري في مصر بكل أبعاده ومظاهره إلى حلب، لكنَّ حلب لم تُشكل ركيزة مؤثرة في مجرى الصراع الفكري العربي العام، إلا من حيث كونها قد عكست هذا الصراع، وأسَّرت في تفاعله وإنضاجه. أمَّا في القضايا السياسية والقومية، وأمور الوحدة العربية، فقد انفردت بكونها ذات اتجاه قومي توحيدي رائد في هذا المجال، وهي في نضج وعيها القومي والسياسي شريكة لصحافة دمشق، ولهذا رأيناها تبحث عن غرابة مصر، وتؤكدُ انتفاءها القومي، وعن زعامة مصر للعالم

العربي، كما جاء في البحث .

وفضلاً عما قامت به الصحافة الحلبية من التقريب بين المستويات الفكرية العربية المتفاوتة، فإنّها نقلت خلاصة الفكر الغربي من نظريات اقتصادية وأفكار سياسية، وظواهر اجتماعية، وعادات وتقاليد، ومظاهر حضارية، وتقدم علمي، فسهلت بذلك عملية التلاقح بين الثقافات الغربية والشرقية، وسرّعت حركة التطور الحضاري، التي كانت المجتمعات العربية تُعاشها.

أما في حلب ذاتها، فلعبت الصحافة الحلبية دوراً مهماً في تطبيق مظاهر هذا الصراع، ومُعطيات هذا التفاعل على البيئة المحلية، وقد أثمر ذلك، وانعكس على الحركة الفكرية في المدينة، ومن يقرأ الصحف الحلبية، سيلبسُ بوضوح الفارق الكبير بين المستوى الفكري في بداية عهد الإنتداب، والمستوى الفكري في أواخره، إذ ارتقت العقلية، ونضجت الأفكار، واختلقت طبيعة القضايا التي أصبحت مدارّ النقاش ومثار الجدل والبحث. انتهت بعض القضايا القديمة التي لم تعد موضع خلاف، وبرزت قضايا مُستجدة، أكثر إلحاحاً، وأُرفع في درجات التطور، وارتدّت بعض الأفكار المُتطرفة عن تطرفها، فاجتمع في الوسط ما كان لا يجتمع من قبل، وقوي تيار الوسط الذي كان الأضعف قبلاً. وأصبحت بعض الصراعات الحادة التي جرت في العشرينات، خفيفة لينة في الثلاثينات، ثم انتهت أوائل الأربعينات، وأصبحت بعض الأقلام التي لم تكن تجتمع في صحيفة واحدة، تضمها في أواخر المرحلة صحيفة واحدة، وصارت الأفكار التي لم تكن على شيء من وفاق أو ائتلاف، مُنسجمة مُؤتلفة.

إنّ هذا التحول والتداخل في الأفكار والاتجاهات، جعل من الصعب متابعة التغير الفكري لكل كاتب على حده، أو لكل صحيفة بمفردها، أو لكل مجموعة كُتّاب أو صُحف، وجعل من المُتعذر فرز الصحف، أو تصنيف الكُتّاب في تيارات — مع الاعتراف بوجود هذه التيارات — لأنّ الكاتب الواحد أو الصحيفة الواحدة، خضعا للتحول الفردي، وتأثرا بالتطور المرحلي، مما جعلهما يُبدلان مواقع انتائهما حسب المرحلة الزمنية، أو جعلهما ينتميان إلى غير تيار في آن واحد، وفقاً لاختلاف مواقفهما بين قضية وأخرى، فالكاتب قد يُمثل تياراً في قضية، ويُمثل تياراً آخر في قضية أخرى، وفي وقت واحد.

ومن هنا كان منهجنا في تقسيم الدراسة إلى قضايا، لا إلى تيارات، ورصد الاتجاهات المتعددة في كل قضية على حده، أجدى — في نظرنا — لكشف سمات الحركة الفكرية في حلب عبر صحافتها. فالتيار أعم من الاتجاه وأقوى، وهو يعني رؤية محددة، تشمل كل القضايا الفكرية المطروحة، لكن الاتجاه موقف جزئي تفصيلي، يعني وجهة نظر في قضية مفردة من القضايا المتعددة الكثيرة التي حفل بها العصر.

ومهما قِيلَ عن طبيعة التيارات الفكرية التي برزت في صحافة حلب في هذه الفترة، وعن سماتها وهويتها، فإننا لم نلاحظ ثمة تيارات واضحة السمات، محددة الأبعاد، ذات هوية متكاملة، بل ملامح مضطربة لأشكال فكرية، كانت تضم مجموعة قضايا متداخلة، ونزعات متشابكة، اجتمع المتآلف منها، ليكون فيما بعد تيارات فكرية.

إن تداخل القضايا وتشابك النزعات، لا ينفي وجود سمات عامة للفكر في هذه المرحلة، وإننا ندين ثلاثة محاور رئيسية تنظم القضايا الفكرية بمجملها، والمحور هنا يختلف عن التيار، في أن له طرفين متناقضين، أما التيار فله طرف واحد واتجاه واحد، وهذه المحاور هي: التخلف والنهضة، الشرق والغرب، القديم والجديد، ولا ننسى أن نُشير إلى مدى تأثير التيارات الفكرية العالمية، والتراث الفكري العربي والإسلامي في الفكر في هذه المرحلة، وفي هذه المحاور الفكرية الثلاثة.

كان النهوض والانطلاق إلى مرحلة جديدة من حياة الأمة، هو المحور الأساسي الذي تدور حوله كل القضايا الفكرية من سياسية واجتماعية وثقافية وأدبية، فالسمة البارزة لهذه القضايا هي التنبيه إلى ضرورة الانتقال من عهود التخلف والجُمود والجهل، إلى حاضر متقدم، وإلى مستقبل متطور. وقلمنا نجد مقالة أو رأياً لا يلح على هذه الفكرة، فمن نهضة الإسلام، إلى النهضة العربية، أو الشرقية، إلى نهضة المجتمع والمرأة والأسرة، إلى تطور العلاقات الاجتماعية والأخلاقية، إلى نهضة الثقافة والتعليم والأدب واللغة..

لكن متركزات النهوض تختلف من قضية إلى أخرى، ومن أصحاب اتجاه إلى أصحاب اتجاه آخر، وهنا نجد المحورين الآخرين: القديم والجديد، والشرق والغرب، يداخلان في التفاعل الفكري، ويشركان فيه عناصر فكرية جديدة.

فمن الآراء رأي يرى ضرورة الانتقال إلى حاضر متقدم ومستقبل متطور، من أرضية

جديدة لا علاقة لها بالماضي ، ولا ارتباط بينها وبين التراث ، بل لقد حمل أصحاب هذا الرأي التراث مسؤولية التخلف السابق ، والتأخر الذي عانته المجتمعات العربية عبر العصور السابقة ، ودعا إلى وجوب إهمال الماضي ، والأخذ بمعطيات الحداثة .

ومنها رأي يرى أن من الظلم تحميل الماضي كل المسؤولية عن التخلف ، وأن علينا أن لا نقطع كل صلتنا بالماضي ، فتمه جوانب مُشرقة من تراثنا ، يُمكن إحيائها والاستفادة منها ، فيمكننا أن نأخذ من الماضي ما يُفيدنا ويناسب نهضتنا وتقدمنا ، كما تُفيد من الحديث تماماً .

ومنها رأي ثالث يقول بضرورة النهضة ، ويعتقد بوجوب التقدم ، ولكن استناداً على أرضية صلبة من التراث ، وارتكازاً على الماضي ، لأن من لا ماضي له ، لا حاضر له ولا مستقبل . والتراث في نظر أصحاب هذا الرأي مجيد ، والماضي مُشرق ، ولا يُمكن بناء مستقبل مُتطور ، إلا على تقاليد وقيم أخلاقية ودينية وثقافية وتاريخية قديمة . أما التجديد والحداثة فإنهما لا يقودان إلى التطور المنشود ، بل إلى تفسخ المجتمع واضطرابه وفقدانه قيمه .

وفي النهضة أيضاً تبرز قيمة الأخذ من الغرب ، ومدى الاستفادة مما بلغه من تقدم علمي وتطور حضاري ، ومقدار الحاجة إلى الاستمداد من المستوى الذي وصلت إليه الثقافات الإنسانية في الغرب ، للوصول بالمجتمع العربي إلى الدرجة التي تطمح النهضة المرجوة في الوصول إليها .

وهنا أيضاً تتعدد الآراء والاتجاهات ، إذ يفتح بعضها النوافذ مُشرقة على الغرب ، فيأخذ منه كل ما وصل إليه عقله من تقدم علمي ، وكل ما بلغته حضارته من رقي ، ويرى في الغرب كل شيء إيجابياً ، حتى تقاليده وعاداته ، وأنماط حياته ، ويعتبر ذلك مُنتهى طُمُوحات العرب في نهضتهم ، بل سبيل خلاصهم من حالة الجمود التي كانوا يعانون منها ، وأن تقدمهم مرهون بمقدار ما يستمدون من الغرب من قيم ، ويستوردون من أفكار .

ويذهب بعضها مذهباً مُعتدلاً ، فيأخذ من الغرب ما ينسجم مع ظروف العرب ، وما يُفيدهم في نهضتهم ، وخصوصاً تقدمه العلمي ومُخترعاته ، ويترك ما لا يُفيد هذه النهضة ، وبخاصة تقاليده وعاداته وقيمه التي تتنافى مع القيم المحلية والتقاليد الخاصة بالبيئة .

ويتطرف بعضها في عداته للغرب ، فيرفض كل ما يجيء عنه ، سواء مُخترعاته وعُلُومه ، أو

تقاليد وقيمته الإنسانية والاجتماعية، فإن حضارة الغرب إنما هي حضارة مادية، لا تنسجم مع حضارات الشرق الروحانية العريقة، وتبدو النزعة الشرقية قوية عند أصحاب هذا الاتجاه. وجديرة بالملاحظة العلاقة الجدلية بين الطرفين المتقابلين لكل محور، فكلما قوي جانب الأخذ من الماضي، وتمسك بالتقاليد عند أحدهم، كلما ضعف جانب الحداثة والتجديد عنده، والعكس صحيح، فكلما قوي الاتجاه نحو الحداثة عند أحدهم، كلما ضعف تمسكه بالثراث والقيم القديمة.

وكذا الأمر في العلاقة مع الغرب، إذ تقوى النزعة الشرقية عند بعضهم، بقدر ابتعادهم عن الغرب، وتضعف بقدر قربهم منه.

وجديرة بالملاحظة أيضاً علاقة الاتفاق بين طرفي هذين المحورين على التوازي، فالانسجام جلي بين أصحاب النزعة الشرقية، وأنصار الأصالة والتراث، كلاهما يقف في صف واحد غالباً، مُقابل ما نجاهد من انسجام بين أنصار الحداثة والتجديد، وأنصار التغريب.

وهاتان العلاقتان: العلاقة الجدلية، وعلاقة الاتفاق، هما اللتان أوحتا لبعض الدارسين، أن يدرسوا الحياة الفكرية، من منطلق الحركة والتغير، بتقسيمها إلى اتجاه سكوني أو مُحافظ، واتجاه مُتوسط أو مُعتدل الحركة، واتجاه مُستقبلي مُتسارع.

ونستطيع أن نعود تبعاً لهذا التقسيم إلى ما ذكرناه من قِبل عن المحور الأساس، وهو النهوض، والنهوض بذاته يستدعي حركة من سكون، وبقظة من سُبات، والسكون والسُبات هما الماضي، والبقظة والتهبؤ للحركة هما الحاضر، والحركة والنهوض هما المُستقبل.

إنَّ ما رأيناه من عودة للماضي، واحترام للقيم القديمة، وتمسك بالتقاليد، أمور تمثل التيار السكوني المُحافظ، وما رأيناه من بداية الانفتاح على الغرب، ورغبة في التغير والتحول، أمور تمثل التيار المُتوسط، وما رأيناه من قطع الصلة بالماضي، والالتفاف بشكل كامل لبناء مجتمع جديد مُتطور، على أسس حديثة مُستمدة من الغرب، يُمثل التيار المُستقبلي.

إذن، فلا جدال في أنَّ الصحافة الحلبية عكست هذه التيارات الثلاثة، وعبرت عنها، بما بثته في صفحاتها من مقالات وفُصول، حملت آراء ذات اتجاهات مُختلفة، يُمكن أن تنتمي إلى أحد هذه التيارات الثلاثة، في وقتها فقط، وفي القضية التي هي مجال البحث فحسب،

بمعزل عما كتبه الكاتب نفسه ، في قضايا أخرى في الوقت نفسه ، أو في القضية ذاتها بعدئذ ، إذ أن لكل كاتب — كما ذكرنا — رأياً مختلف الاتجاه ، في كل قضية بمفردها ، ورأياً متحولاً حسب المرحلة التي يمر بها ، حتى في قضية واحدة .

إن بعض المجالات المحلية ، وخاصة الفكرية منها ، أكثر تناولاً للفكر من المجالات الأخرى . أو من الجرائد ، وهذا أمر طبيعي ، جعلنا نستبعد كثيراً من المقالات التي لا تُعني البحث ، ونُهمل بعض الصحف التي لم تكن نعباً إلا بالأخبار أو الأمور المحلية من حوادث متفرقة وجرائم وزواج وطلاق وإعلانات وغيرها ، ونكتفي برصد الاتجاه العام للمجريدة فحسب ، خصوصاً إذا عرفنا أن بعض الصحف لم يُصدر إلا أعداداً محدودة ، وفي فترة وجيزة ، ثم توقف ، وأن بعضها لم يكن ذا محتوى فكري ، كالمجلات الزراعية أو الصناعية الفنية أو التجارية التي تهتم بأسعار البورصة والعملات وحركة التجارة المحلية والعالمية ، أو القانونية المتخصصة بالتشريع والأنظمة والقوانين والقضايا الحقوقية ، أو الدينية التي أنشئت لغايات طائفية بحتة ، أو لغايات خيرية ، فكانت تنشر أخبار الولادات والوفيات والتبرعات والاحتفالات والطقوس الدينية . ومن الطبيعي أن الإشارة في حواشي البحث تركز على المجالات التي امتد زمن إصدارها ، أو كانت ذات مضمون فكري واضح .

وقد برزت في هذا البحث مقالات لبعض الكتاب المحليين المنسيين أو المجهولين ، ومقالات أخرى منسية أو مجهولة لكتاب معروفين ، وفصول من كتب أحدثت حركة ما في الحياة الفكرية حين نُشرت . وبذا فقد أخرجنا هذه الفصول وتلك المقالات من زوايا الإهمال ، وأعطيناها حقها ، ووضعناها في مكانها المناسب ، ووثقناها مع كثير من المحاضرات التي كانت تُلقى ، ونُشر في الصحف ، دون أن تظهر في كتاب ، وأظهرنا أهمية الدور الذي قام به أصحابها على صعيد الفكر في تلك المرحلة ، ثم قدمنا ترجمة ، عرفنا فيها بكثير منهم ، وقد أعطينا بذلك صورة حية للتفاعلات الفكرية الجارية آنذ ، وبوأننا الصحافة المحلية موقعها الحقيقي من الحركة الفكرية في المدينة .

وأخيراً ، فإن الحقيقة الواضحة التي لا مرأى فيها ، هي أن الشعور بالغرابة لم يعثر أدباء حلب ومفكرها وصحافيها ، فلقد شاركوا جميعاً مشاركة منفعلة بما يدور حولهم ، فاعلة ومؤثرة إقليمياً ، على مستوى الفكر ومعطياته .

تراجـم الأعلام

■ أبو صالح، محمد ناجي بن محمود :

ولد في حلب عام ١٩٠٤ م، ودَرسَ فيها ونالَ الثانوية عام ١٩٢٧ م، ثم أتمَّ دراسته الشرعية في المدرسة العُثمانيَّة، دَرسَ بعدئذ في المدارس العلميَّة، إلى أن أسست الكُليَّة الشرعيَّة في حلب عام ١٩٤٤ م، فأصبحَ مُدرِّساً أُصيلاً فيها، ثم عُيِّنَ عام ١٩٤٧ م واعظاً عامّاً في ملاك الإفتاء العام، ودَخَلَ في ذلك العام المعركة الانتخابيَّة عن حلب. عَمَلَ في حقل السياسة والدين، من خلال الجمعيات واللجان الدينيَّة التي انتمى إليها، مُشاركته شباب محمد في افتتاح مركزهم (دار الأرقم) في حلب. له رسائل ومقالات ومحاضرات في الفقه والعربيَّة والمُجتمع، نُشِرَ مُعظمها في الصُحف الحليَّة.

■ أبو قوس، عبد الرحمن :

صحافي وأديب وشاعر. بدأ حياته الصحفيَّة بتأسيس جريدة «النجم الجديد» في ٢٨/٨/١٩٤٦ م، التي صَدَرَتْ عام ١٩٥٢ م، تحت اسم «النداء»، ثم دُجِجت مع «الجمهورية» تحت اسم «الوطن»، ثم استقلَّ أبو قوس بجريدة «الوطن»، وظلَّ يُصدرها حتَّى عام ١٩٦٣ م. له قصص ومسرحيات منها: «لايس» و«طلسم الحياة» و«باخوس»، ومن دواوينه: «ثورة العبيد» و«باقة»، وله أُوبريت ودراسات ومقالات، تُوفي في مطلع الثمانينات.

■ الإخلاصي، محمد عون الله :

ولد في حلب عام ١٩٠٢ م، وقضى طفولته الأولى في استانبول، حيث كان والده عُضواً في مجلس المبعوثان العُثماني، تلقى عُلومه في الأزهر لفترة قصيرة، وقد تكونت ثقافته من خلال أسرة حليَّة مُتوسطة، اشتهرت لخمسَةِ قُرون خلَّتْ بالعلم والطب والدين. أمضى حياته الوظيفيَّة،

كُمدير للأوقاف أو مُوظف فيها، في مُحافظات الاسكندرونه وحماة وحمص وحلب. أُصدرَ مجلة «الاعتصام» عام ١٩٢٩ م، مع زميله الشيخ عبد الله العتر، وكان رئيساً للتحريض فيها، عُرفت عنه النظرة الواسعة الأفق للقضايا الدينية والاجتماعية، تُوُفي في عام ١٩٧٢ م.

■ أسود، فاضل شكري:

صحافي أسس في ١٩١٩/٥/٣ م جريدته «البريد السوري»، واستمر في إصدارها حتى الاستقلال. انتُخب عدة مرات نقيباً للصحافيين في حلب، وتمتّع بثقة زملائه نظراً لحياذه بين الأحزاب، واعتدال سياسته، تُوُفي في ١٩٥٣/١١/٢٣ م.

■ الأنطاكي، نعيم:

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٣ م، درس في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم في كلية الآداب والحقوق بجامعة باريس، زاول المُحاماة منذ عام ١٩٢٦ م، وفي عام ١٩٣٦ م، انتُخب نقيباً للمُحامين في حلب، وأُسندت إليه مُديرية الخارجية العامة، وفي عام ١٩٤٣ م أصبح نائباً عن دمشق وكُلف بوزارة الخارجية والأشغال العامة، ثم تقلّد مناصب وزارية مُختلفة، وأثناء ذلك اشترك في عضوية الوفد السوري إلى مُؤتمرات مُتعددة، منها مُؤتمر باريس عام ١٩٣٦ م، ومُؤتمر سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ م، كما انتُخب نائباً لرئيس الوفد السوري، في دورة الأمم المُتحدة الخاصة بقضية فلسطين، وانتمى أثناء عمله السياسي إلى «الكتلة الوطنية» منذ عام ١٩٢٦ م.

■ باقي، نجيب بن عبد القادر:

وُلِدَ عام ١٨٨٠ م في حلب، وتلقّى علومه في مدرسة «الرشدية العسكرية»، ثم في مكتب «إعدادي» بحلب، وهو ينتمي إلى أسرة غنية مكنته أن يُنشئ معامل وشركات ومحلات تجارية. وعَمِلَ في الوقت نفسه في حقل التعليم، فأسس مدرسة خاصة في العهد العثماني، ودار الأيتام الإسلامية و«الكلية الإسلامية» في عهد الانتداب، انتمى إلى حزب «الاتحاد والترقي»، ثم عَمِلَ مع الحكومة الفيصلية، فأسس «النادي العربي» في حلب، ثم عَمِلَ مع «الكتلة الوطنية».

■ برمدا، رشاد بن حسن :

وُلِدَ في حلب عام ١٩١٣ م، نال شهادة الحقوق من الجامعة السورية، وعَمِلَ في المُحاماة، وفي ٢٦/٣/١٩٤٦ م أُصْدِرَ جريدة «الجهاد العربي» مع محمد فهمي الحفار، لتتطوّر بلسان «الحزب العربي القومي» الذي أسَّسه، وبعد زوال الحزب انتمى إلى حزب الشعب، وانتُخِبَ نائباً في البرلمان السوري عن حارم، وشغَلَ منصب وزارة الداخلية عام ١٩٥٠ م، وتقلَّدَ مناصب وزارية أخرى، كما أصبح نقيباً للمُحاميين، تُوفي في ١٦/٨/١٩٨٨ م.

■ البصمه جي، محمد صُبحي :

صحافي أسَّسَ جريدة «النهضة» في ٣/٢/١٩١٩ م ثم جريدة «العدل» في ١٢/٢/١٩٢٠ م. استمرَّ في إصدار «النهضة» حتى وفاته في عام ١٩٤٧ م، عندئذ تابع ابنه صلاح الدين إصدارها. شايَع «الكتلة الوطنية» في موافقها.

■ ترماني، عبد السلام بن إبراهيم :

وُلِدَ في حلب عام ١٩١٣ م، ودَرَسَ الحقوق في الجامعة السورية، وتابع دراسته العليا في معهد الحقوق بباريس. مارسَ المُحاماة منذ عام ١٩٣٦ م، وانتُخِبَ نقيباً للمُحاميين بحلب عام ١٩٤٧ م. لم ينتمِ إلى أي حزب سياسي، لكنَّهُ تقلَّدَ مناصب حُقوقية في عهد الاستقلال. وله مُؤلفات في الحقوق الرومانية والحقوق العامة.

■ الجابري، شكيب بن مُراد :

وُلِدَ في حلب عام ١٩١٢ م. تلقى عُلُومَهُ في بيروت وعاليه، ثم في جامعتي جنيف وبرلين، ونالَ الدكتوراه في العلوم. عُيِّنَ عام ١٩٣١ م سكرتيراً مؤقتاً في جمعية الأُمم بجنيف، ثم أستاذاً في التجهيز ودار المُعلمين بحلب عام ١٩٣٧ م، ومُديراً عاماً للشركات ذات الامتياز عام ١٩٤٥ م، ومُديراً عاماً للإذاعة والتلفزيون في عهد الانفصال. اشترك مع أحمد طلس في إصدار مجلة «العالمان» عام ١٩٤٣ م، ثم «الأصدقاء» في دمشق. له مُؤلفات علمية وروايات منها: «نهم» (عام ١٩٣٨ م)، «قدر يلهو»، «قوس قُزح»، «وداعاً يا أفامية» (عام ١٩٦١ م).

■ جانجي، نقولا :

وُلِدَ عام ١٩٠١ م، دَرَسَ في الكلية الشرقية بزحلة، وعَمِلَ في وظائف الدولة، وامتَهَنَ الصحافة والسياسة، حيثُ أصبحَ في عام ١٩٢٨ م عضواً في الجمعية التأسيسية، وانتُخِبَ في عام ١٩٣٣ م نائباً عن حلب في البرلمان السوري. أُسِسَ جريدة «برق الشمال» في مطلع الثلاثينات، واستمرَّ في إصدارها حتى وفاته عام ١٩٥٨ م، حيثُ آلَتْ إلى ورثته، إلى أنْ أُغْلِقَتْ عام ١٩٦٣ م. كان مُعتدلاً السياسة تجاه الانتداب، وفي عهد الاستقلال انتسب إلى حزب الشعب. وترك مئات المقالات بالفرنسية والعربية.

■ جبري، شفيق بن درويش :

وُلِدَ في دمشق عام ١٨٩٨ م، وتلقَى عُلُومَهُ في مدرسة الآباء اللعازيين بدمشق، كان أديباً ولُغَوياً وعضواً في المُجمع العلمي في دمشق واللُّغوي في القاهرة، دَرَسَ في معهد الدراسات الأدبية العليا بدمشق، وعَمِلَ في وزارة المعارف السورية، وتسَلَّمَ عمادة كلية الآداب بدمشق عام ١٩٥١ م. لَهُ مُؤَلَّفَاتٌ أدبية مُتعددة، ودراسات ومقالات كثيرة.

■ الجزائري، إبراهيم مجاهد بن محمد خالد :

وُلِدَ في حلب عام ١٨٨٣ م، ونالَ الإجازة في الحُقوق من معهد الحُقوق باستانبول، وتَقَلَّبَ في مناصب إدارية وقضائية مُختلفة، إلى أنْ أُحِيلَ على التقاعد عام ١٩٣٨ م، حينَ تفرَّغَ لمُمارسة المُحاماة. انتمى إلى «المُتشدِّى الأدبي» و«حزب العهد» و«حزب الاستقلال العربي». لَهُ مقالات كثيرة منشورة في الصُّحف الحلبية.

■ الحامد، بدر الدين بن محمود :

وُلِدَ في حماة عام ١٨٩٩ م، ونالَ شهادة دار المُعلمين بدمشق، ومنذ عام ١٩١٩ م عَمِلَ في تدريس الأدب العربي في حمص وحماة وحلب، وفي عام ١٩٤٦ م عُيِّنَ مُديراً للمعارف في حماة والجزيرة، إلى أنْ تقاعد. لَهُ مقالات مُتعددة. أُصدرَ ديوانه الأول عام ١٩٢٨ م، ونَشَرَ رواية «ميسلون» الشعرية عام ١٩٤٥ م. ثمَّ أُصدرَ ديواناً آخر. لم ينتمِ إلى أي حزب سياسي، لكنَّهُ كان ميالاً إلى التيار المُحافظ.

■ الحفار ، عبد القادر حقي بن ياسين :

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٦ م ، وتلقَى عُلُومَهُ في المدرسة العُثمانية بحلب ، عَمِلَ في الصحافة . وشارك أخاهُ محمد فهمي في إصدار « على كيفك » ، التي تحولت إلى « الجهاد » . إلى أن أُغْلِقَتْ في عهد حسني الزعيم عام ١٩٤٩ م ، فعُيِّنَ حينئذ أميناً للمتحف الأثري للأوقاف بحلب ، وبعد زوال عهد الزعيم أصدرَ في عام ١٩٥٠ م « طريق الجهاد » وعدداً من الصُحف حتى قيام الوحدة عام ١٩٥٨ م . عَمِلَ في حقل السياسة ، فاعتقله الفرنسيون مع أخيه وأحمد قنبر ورشاد برمدا ونجيب الرئيس وعارف النكدي ، وأرسلوهم عام ١٩٤٢ م إلى مُعتقلات صيدا ، وأُفرِجَ عنهم بعد أكثر من عام ونصف . له مقالات عديدة ، ومذكرات عن عمله في الصحافة . وكان أقرب إلى المُحافظة في آرائه . انتسبَ في عهد الاستقلال إلى حزب « الشعب » . تُوفي في حلب في ٣/٥/١٩٨٨ م .

■ الحفار ، محمد فهمي بدر بن ياسين :

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٢ م ، ودَرَسَ المرحلة الابتدائية في المدرسة الإعدادية العسكرية التركية ، وتابعَ دراسته في حلقات الجوامع . ثَقَّلَبَ في وظائف عسكرية ، حتى عهد الانتداب ، إذ أصدرَ مجموعة من الصُحف « على كيفك » ، « الجهاد » ، « الجهاد العربي » ، « النبال » . وعُيِّنَ في عهد حسني الزعيم في دار الكتب الوطنية بحلب ، إلى أن تُوفي أوائل الستينات . انتمى إلى جمعية « العهد » ، وجمعية « حقوق الإنسان » ، وإلى « الحزب العربي القومي » ، وترك مؤلفات مخطوطة ، وعدداً لا يُحصى من المقالات الافتتاحية .

■ الحكيم ، حسن :

وُلِدَ في دمشق عام ١٨٨٦ م ، ودَرَسَ فيها ، وأكَمَلَ دراسته في الآستانة ، عُيِّنَ مُديراً عاماً للبرق والبريد في العهد الفيصلي ، وبعد الانتداب الفرنسي هاجرَ إلى مصر فالأردن ، وبعد عودته إلى سورية عام ١٩٢٢ م ، فُرضَتْ عليه الإقامة الجبرية مع عبد الرحمن الشهبندر في أرواد ، وما إن أُفرِجَ عنه حتى انهممَ بالاشتراك في الثورة السورية عام ١٩٢٥ م فالتجأ إلى مصر وشرقي الأردن ثانية . في عام ١٩٣٧ م عادَ إلى سورية فتقلَّدَ مناصب إدارية ووزارية ، وترأس الوزارة عام ١٩٣٩ م ، وشارك في الحياة السياسية في سورية مُشاركة فعالة . كان من مؤسسي « حزب الشعب » عام ١٩٢٤ م ، وسكرتيراً للجنة التنفيذية السورية — الفلسطينية المُشكلة في مصر

عام ١٩٢٥ م.

■ الحكيم، محمد بن عبد القادر :

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٩ م، تخرَّجَ من المدرسة الشرعية بحلب، ثم من الأزهر. ونال شهادة الحقوق من الجامعة السورية. عَمِلَ أستاذًا للآداب العربية في مدارس حلب ومعاهدها، وقاضياً شرعياً، ومُحامياً، وخطيباً في الجامع الأموي بحلب. وترأسَ رابطة العلماء، وعدة جمعيات دينية في حلب، وشارك في تحرير مجلة «الاعتصام». تُوفي في مطلع الثمانينات.

■ الحلاق، عبد الله يوركي :

وُلِدَ في حلب عام ١٩١١ م، دَرَسَ في مدرسة الروم الكاثوليك، ثم أُجيزَ في الصحافة في القاهرة. سَخَّرَ حياته لخدمة الصحافة والأدب، فقد تَسَلَّمَ أمانة سر مجلة «الكلمة» عام ١٩٣١ م، وتولَّى تحريرها، وأسسَ مجلته «الضاد» عام ١٩٣١ م، وما زال يُصدرها، وعَمِلَ في التدريس، واقتحمَ ميدان السياسة، إذ انتمى إلى «الكتلة الوطنية»، ثم انتسبَ في عام ١٩٤٨ م إلى «الحزب الوطني»، وفازَ في انتخابات «الاتحاد القومي» في عهد الوحدة، وقد تفرَّغَ مُؤخراً للاشتغال بالأدب والشعر والصحافة. له مجموعة من المؤلفات في القصة والرواية والأدب والمذكرات.

■ حومد سلطان، عبد الوهاب بن محمود :

وُلِدَ في حلب عام ١٩١٥ م، نالَ شهادة الدكتوراه في الحقوق من جامعة باريس، وشهادة الليسانس في الآداب، مارسَ المُحاماة والتدريس في حلب، ثم في الجامعة السورية، وانتُخبَ نائباً عن حلب عام ١٩٤٧ و ١٩٤٩ م، وانتسبَ إلى حزب «الشعب» في عهد الاستقلال وتقلَّدَ مناصب وزارية. وله مؤلفات أدبية واجتماعية وحقوقية.

■ الحاني، فريد بن عزيز :

انتسبَ إلى السلك الخارجي، وعُيِّنَ قنصلاً لسُورية في الاسكندرية عام ١٩٤٥ م، وقائماً بأعمال المفوضية السورية في طهران عام ١٩٤٦ م، وتقلَّبَ في وظائف أخرى في السلك الدبلوماسي.

■ الخطيب، زكي بن أبو الخير :

وُلِدَ في دمشق عام ١٨٨٧ م، ودرّس في دمشق، ثم في الآستانة، حيثُ حَصَلَ على شهادة في الحقوق والعلوم الإدارية والسياسية والاقتصادية، وتقلّب في وظائف إدارية بين عامي ١٩٠٧ — ١٩٢٧ م، ثم مارسَ المُحاماة وانتُخِبَ نائباً عن دمشق في البرلمان عدة مرات، وتقلّد وزارات عديدة بين عامي ١٩٤١ — ١٩٥١ م، وكان قد ساهم في تأسيس «الكتلة الوطنية»، وكتب في الصحافة في موضوعات سياسية واقتصادية وإدارية.

■ الخوري، فائز بن يعقوب :

وُلِدَ عام ١٨٩٥ م، ودرّس الحقوق في استانبول وباريس. ومارسَ المُحاماة، وتقلّد وظائف في القضاء. درّس في معهد الحقوق بدمشق. ثم عُيِّنَ رئيساً له. وفي عام ١٩٣٥ م انتُخِبَ نقيباً للمُحامين بدمشق، وفي أعوام ١٩٢٨، ١٩٣٢، ١٩٣٦ م انتُخِبَ نائباً عن دمشق، وبين عامي ١٩٣٨ — ١٩٤٣ م تقلّد مناصب وزارية مُتعددة، وفي عام ١٩٤٥ م عُيِّنَ وزيراً مُفوضاً في موسكو، ثم في واشنطن، ثم تقلّب في وظائف السلك الخارجي. كان من أعضاء «المُنتدى الأدبي» في استانبول، ثم انتسب إلى «الكتلة الوطنية» عام ١٩٢٨ م، وإلى «الحزب الوطني» عام ١٩٤٧ م. له مؤلفات حُقوقية وأعمال مُترجمة.

■ الداغستاني، كاظم بن نجيب :

وُلِدَ عام ١٩٠٠ م، ودرّس في المدرسة الشرقية بزرحة، ثم في الجامعة السُورية، وجامعة باريس، ونالَ شهادة الدكتوراه في الآداب والعلوم الاجتماعية، تدرّج في وظائف الدولة العليا له مؤلفات ودراسات ومُحاضرات، كما اشترك بتأسيس مجلة «الثقافة» بدمشق، وحرّر في عدد من الصُحف العربية. توفى في عام ١٩٨٦ م.

■ الدهان، سامي بن إبراهيم :

وُلِدَ في حلب عام ١٩١٢ م، حَصَلَ على الدكتوراه في الأدب العربي من باريس عام ١٩٤٦ م، مارسَ التدريس في ثانويات حلب، ثم في كُلية التربية بدمشق، وانتُخِبَ عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية بدمشق، وسافر إلى عدة بلدان عربية وغربية لدراسة المخطوطات العربية، حَضَرَ مؤتمرات المُستشرقين في بروكسل وتركيا وكمبريدج وباريس وميونخ، واشترك في

مؤتمرات الأدباء العرب في بلودان والقاهرة والكويت، وعُيِّنَ أستاذاً في جامعة الرباط عام ١٩٦٣ م، وفي جامعة عمان عام ١٩٦٥ م، وكانت حصيلته هذه الجهود والنشاطات كتباً وافرة ومقالات ملأت الصحف العربية، ومنها صحف حلبية هي «الحديث»، «الضاد»، «الكلمة»، «التقدم»، «الجهاد»، «السوق»، «الحوادث»، «النذير»، «الشباب». توفي في ٢٠/٧/١٩٧١ م.

■ الدواليبي، محمد معروف بن محمد رسول :

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٧ م، حَصَلَ على شهادة الكلية الشرعية بحلب عام ١٩٢٧، ثم على شهادة معهد الحقوق ومدرسة الآداب العليا بدمشق عام ١٩٣٥ م، ثم على الدكتوراه في الحقوق من جامعة باريس عام ١٩٤١ م. مارس المحاماة، ثم عُيِّنَ أستاذاً في الجامعة السورية، أعيد انتخابه مرات عديدة نائباً عن حلب، واختير لمناصب وزارية متعددة في حكومات «حزب الشعب»، ورئيساً للمجلس النيابي عام ١٩٥١ م، وكان قد انتمى إلى «الكتلة الوطنية»، ثم إلى «حزب الشعب» عام ١٩٤٨ م، وله مؤلفات حقوقية.

■ رباط، آدمون بن جميل :

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٤ م، يحمل شهادة الدكتوراه في الحقوق، والليسانس في الآداب، وشهادة معهد العلوم السياسية من باريس، مارس المحاماة، وانتخب نائباً عن حلب، وانتمى إلى «الكتلة الوطنية»، وإلى حزب «النداء القومي» في لبنان. له مؤلفات بالفرنسية هي: «الولايات المتحدة السورية»، «التطور السياسي في سورية»، «الوحدة السورية والاتحاد العربي»، «الأقليات المسيحية قبل الإسلام»، «تطور الفكرة الدستورية في الإسلام»، «السلام في التاريخ».

■ الرفاعي، ظافر بن صفوة :

وُلِدَ عام ١٩٠٧ م، دَرَسَ المرحلة الثانوية في حلب، ثم حَصَلَ على الليسانس والدكتوراه في الحقوق من جامعة نانس بفرنسا، مارس المحاماة وعُيِّنَ قائمقاماً في القامشلي وجسر الشغور والنبك. انتسب في عام ١٩٣٤ م إلى «الكتلة الوطنية»، وفي عام ١٩٤١ م التحق بحركة رشيد عالي الكيلاني في العراق، وبعد فشلها سافر إلى تركيا وألمانيا، وفي عام ١٩٤٥ م اشترك

في تأسيس «الحزب العربي القومي»، وحرر في جريدتها «الجهاد العربي» وفي جريدة «الشباب»، عُيِّنَ زمن أديب الشيشكلي وزيراً للخارجية، ثم اعتزل السياسة إلى أن تُوفي في السعودية عام ١٩٧٤ م.

■ الرفاعي، فوزي بن خير الدين :

وُلِدَ في حلب عام ١٩٠٨ م، وحَصَلَ على شهادة الحقوق من المعهد العربي بدمشق، ثم انتسب إلى القضاء، وتقلَّبَ في عدة وظائف قضائية، إلى أن أُحيلَ على التقاعد. له منظومات شعرية ومقالات، وله ديوان شعر مطبوع.

■ الزاغاني، أحمد ناجي بن محمود :

وُلِدَ عام ١٨٩٦ م، دَرَسَ العلوم الشرعية في حلب، وفي عام ١٩٢٣ م، نال الشهادة الأهلية للمحاماة، ثم حَصَلَ في العام التالي على إجازة في المحاماة. زاول التدريس، ومارس المحاماة، وأسس «المجلة الحقوقية» عام ١٩٢٧ م، واستمرَّ يصدرها حتى عام ١٩٥٨ م، له مؤلفات حقوقية. تُوفي عام ١٩٧١ م.

■ الزرقا، مصطفى بن أحمد :

وُلِدَ عام ١٩٠٤ م، حَصَلَ على شهادة الحقوق والأدب العليا السورية عام ١٩٣٣ م، ثم على شهادة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من القاهرة، مارس المحاماة عام ١٩٣٣ م، ثم التدريس في الكلية الشرعية بحلب عام ١٩٣٨ م، ثم التدريس في الجامعة السورية منذ عام ١٩٤٤ م. انتمى إلى «الكتلة الوطنية»، ثم اعتزل السياسة وانصرف للعلم.

■ زريق، قسطنطين بن قيصر :

وُلِدَ في ١٨/٤/١٩٠٩ م، وحَصَلَ على البكالوريوس في الآداب من الجامعة الأمريكية في بيروت. وتخرَّج أستاذاً في الآداب من جامعة شيكاغو، ونال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برنستون. عَمِلَ أستاذاً للتاريخ في الجامعة الأمريكية في بيروت حتى عام ١٩٤٥ م، حين عُيِّنَ مُستشاراً، ثم وزيراً مفوضاً في السفارة السورية بواشنطن، وفي عام ١٩٤٧ م عادَ إلى الجامعة الأمريكية ببيروت نائباً لرئيسها. وفي ١٥/٥/١٩٤٩ م عُيِّنَ رئيساً للجامعة السورية. له كتب تاريخية وسياسية عديدة، وله كتب مترجمة.

■ الساطي، نادر بن توفيق :

وُلِدَ عام ١٩٠١ م، وَحَصَلَ على شهادة الصيدلة عام ١٩٢٦ م، وَالْحَقُوق عام ١٩٣٢ م. اشْتَرَكَ بِتَأْسِيس «الحزب الحديدي»، وَهُوَ أَوَّلُ حِزْبٍ سِيَّاسِيٍّ سَرِيٍّ ضِدَّ الْإِنتِدَابِ، كَمَا انْتَمَى إِلَى «الكتلة الوطنية»، فِي عام ١٩٣٢ م حَكَمَ عَلَيْهِ الْفَرَنْسِيُّونَ بِالْأَشْغَالِ الشَّاقَّةِ، وَفِي عام ١٩٣٧ م حَكَمُوا عَلَيْهِ بِالسَّجْنِ وَالْإِبْعَادِ، عَلَى أَثَرِ صِدَامٍ بَيْنَ بَعْضِ الضُّبَّاطِ الْفَرَنْسِيِّينَ وَقِطْعَاتِ الْقِمَصَانِ الْحَدِيدِيَّةِ الَّتِي كَانَ قَائِدَهَا. مَارَسَ الْمُحَامَاةَ، وَغَيَّرَ فِي عَهْدِ الْإِسْتِقْلَالِ مُدِيرًا لِلشُّؤُونِ الصَّحِيَّةِ فِي وَزَارَةِ الصَّحَّةِ.

■ السراج، أحمد سامي بن محمود :

وُلِدَ فِي حِمَاةَ، وَانْتَمَى إِلَى «حزب الاستقلال العربي»، وَأَسَّسَ فِي حَلَبِ جَرِيدَةَ «العرب» عام ١٩١٨ م، مُوَالِيَةً لِلْحُكُومَةِ الْفَيْصَلِيَّةِ، وَقَدْ أَثَارَتْ كِتَابَتُهُ وَكِتَابَةُ أَخِيهِ مُحَمَّدٍ عَلَى حَفِيفَةِ الْإِنْكَلِيزِ فَلَا حَقَّوْهُمَا، وَأَغْلَقُوا الْجَرِيدَةَ. وَمَا إِنْ دَخَلَ الْفَرَنْسِيُّونَ حَلَبَ فِي تَمُوزَ عام ١٩٢٠ م، حَتَّى غَادَرَهَا الْأَخْوَانُ إِلَى حِمَاةَ، وَأَسَّسَا «دار العلم والتربية»، وَانْصَرَفَا إِلَى الْجِهَادِ السِّيَّاسِيِّ عَنِ طَرِيقِ الْعِلْمِ.

■ السرميني، عبد الجواد صدقي :

وُلِدَ فِي حَلَبِ، وَدَرَسَ فِيهَا دِرَاسَتَهُ الْأُولَى، ثُمَّ حَصَلَ عَلَى شَهَادَةِ الْحُقُوقِ، وَانْتَسَبَ إِلَى الْقَضَاءِ، وَشَغَلَ عِدَّةَ وَظَائِفٍ قَضَائِيَّةٍ، وَكَانَ ذَا اتِّجَاهٍ مُحَافِظٍ، وَقَدْ دَخَلَ الْإِنْتِخَابَاتِ النِّيَابِيَّةِ فِي قَوَائِمِ الْمُحَافِظِينَ.

■ سعيد، أمين :

زَاوَلَ الصَّحَافَةَ فِي مِصْرَ وَسُورِيَةَ، وَأَسَّسَ جَرِيدَةَ «الكفاح» بِدِمَشْقَ، أَلْفَ عِدَّةَ كُتُبٍ عَنِ تَارِيخِ الْعَرَبِ الْحَدِيثِ، أَشْهَرُهَا «تَارِيخُ الثَّوْرَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْكُبْرَى».

■ سُلْطَان، علي مُظْفَر بن عبد القادر :

وُلِدَ عام ١٩١١ م، وَتَلَقَّى عُلُومَهُ الْإِبْتِدَائِيَّةَ وَالثَّانَوِيَّةَ فِي حَلَبِ، وَحَصَلَ فِي الْقَاهِرَةِ عَلَى الْإِسْنَانِ فِي الْآدَابِ عام ١٩٤٢ م، ثُمَّ عَلَى الْمَاجِسْتِيرِ فِي الْآدَابِ عام ١٩٤٨ م، عَنِ دِرَاسَتِهِ حَوْلَ «الْعِمَادِ الْأَصْفَهَانِي». دَرَسَ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ إِلَى أَنْ أُحِيلَ عَلَى التَّقَاعَدِ، حَقَّقَ كِتَابَ «مَا

اختلفت ألفاظه واكتملت معانيه» للأصمعي، وله مجموعة قصصية، وعدد من المقالات، ورواية «المفتاح» (عام ١٩٨٤م)، ومجموعة قصص «رجع الصدى» (عام ١٩٨٥م).
توفي في مطلع عام ١٩٨٧م.

■ سحاقية، محمد طاهر بن مصطفى :

ولِدَ عام ١٨٩٩م، تَلَقَّى عُلُومَهُ في المَكْتَب السُّلْطَانِي بِحَلَب، سافرَ إلى الأَسْتانة ثم الاسكندرية لمُتابعة الأعمال التجارية لوالده، عادَ عام ١٩٢٠م ليعمَلَ في الصحافة والسياسة فاشتركَ في إنشاء جريدة «التري» في ٩/١١/١٩٢٣م، الناطقة بلسان «حزب التري السوري»، ثم أُصدِرَ في ٢٦/٣/١٩٢٥م جريدته «الوقت» التي صَدَرَتْ منذ ١/٣/١٩٥٣م تحت اسم «الجمهور العربي». نُشِرَتْ له قصة «ليلة في الظلام» التي جرت حوادثها معه في الأستانة، خلال الحرب العالمية الأولى.

■ الشايب، فؤاد بن أديب :

ولِدَ في عام ١٩١١م، تَلَقَّى عُلُومَهُ في الجامعة السورية وفي جامعات أوروبا، ونالَ شهادة الحقوق عام ١٩٣١م، مارسَ الصحافة الأدبية والسياسية بين (١٩٣٠ - ١٩٤٠م)، دَرَسَ الأدب العربي في بغداد، ثم عادَ إلى دمشق عام ١٩٤٢م ليشغَلَ وظائفَ في دوائر المطبوعات والدعاية والأبناء والإعلام، إلى أن تُوِيَ في عام ١٩٧٠م، له مجموعات قصصية ودراسات ومقالات مُتنوعة.

■ الشعبي، حسين :

صحافي عَمِلَ في جريدة «الأهالي»، ثم أسسَ جريدة «الحوادث» عام ١٩٣٩م، مع حسن توفيق عبد العال، وجريدة «العهد الجديد» في ٢٢/١٢/١٩٤٩م. في عام ١٩٥٢م دمَجَ جريدته «الحوادث» مع «الإصلاح» لعبد العال تحت اسم «الصباح»، ثم فصلها ثانية، لِيَتابعَ إصدارها حتى عام ١٩٦٣م. خاضَ في غمار السياسة، ومالَ نحو الاتجاه القومي، وانتُخِبَ عام ١٩٥٥م نائباً عن جبل سمعان. بعد عام ١٩٦٣م اعتزلَ الصحافة والسياسة، إلى أن تُوِيَ في ٢٦/٤/١٩٨٢م.

■ الشعبي، شاعر نعمت :

كان ضابطاً في الجيش العثماني، ثم عَمِلَ في ميدان الصحافة والسياسة، فأسسَ في عام ١٩١٩ م «الحزب الوطني الديمقراطي»، وأصدرَ جريدة «الوطن» في ١/٨/١٩٢٠ م لتكونَ ناطقة باسم الحزب، وما هي إلا أيام حتى أُغلقتَ الجريدة وحُلَّ الحزب، وفي عام ١٩٢٨ م أُعلنَ عن تشكيل «الحزب الوطني السوري»، وأصدرَ جريدة «الأهالي» في ١٨/٤/١٩٢٨ م لتتلقَ باسمه، واستمرَّ في إصدارها حتى وفاته عام ١٩٤٢ م. عُرفَ عنه تقلب الميول السياسية، وعداؤه «للكتلة الوطنية»، وتحليلاته السياسية والعسكرية التي توقعَ فيها فوز المحور على الحلفاء في الحرب العالمية الثانية. وارتبطَ اسمه بمُعاهدة عام ١٩٣٣ م التي جاءَ بها حين ثَقَلَدَ وزارة المالية.

■ الشققي، عثمان بن عبد اللطيف :

وُلِدَ في حماة عام ١٩٠٠ م، تَلَقَّى عُلُومَهُ العالية في كلية الآداب بدمشق، أُسِسَ «الرابطة الثقافية» في حماة عام ١٩٤٤ م، وأنشأَ مجلة «النواعير»، مارسَ مهنة التدريس في حماة، ولهُ عدة مؤلفات مدرسية وتربوية وأدبية.

■ الشهابي، مصطفى بن محمد سعيد :

وُلِدَ في حاصبيا عام ١٨٩٣ م، دَرَسَ في استانبول وفرنسا، وحَصَلَ على شهادة مهندس زراعي عام ١٩١٤ م، وتَقَلَّبَ في مناصب الدولة العالية كمُحافظ أو وزير أو مُفوض، وكانَ أحدَ أعضاء وفد مُعاهدة عام ١٩٣٦ م إلى باريس، ونالَ عدداً من الأوسمة، واشتركَ في العديد من المؤتمرات والمجالس العلمية، وكانَ عضواً في «جمعية العربية الفتاة» و«جمعية العهد»، والمجمع العلمي بدمشق، والمجمع اللغوي بالقاهرة، لَهُ عددٌ من المُحاضرات والمقالات العلمية والأدبية التي كانَ ينشرها في «المُقتطف» و«الهِلال» وغيرها، ولهُ عدة مؤلفات زراعية.

■ الشهبندر، بهجت بن عبد القادر :

وُلِدَ عام ١٨٨٥ م، دَرَسَ الزراعة في استانبول، مارسَ التعليم، وتَقَلَّبَ في وظائف المعارف، مُدبراً ومُفتشاً ومُديراً للمعارف، انتمى إلى «جمعية العهد»، و«الكتلة الوطنية». لَهُ كُتُب علمية وتعليمية، ودراسات في التربة وأساليب التدريس، ومقالات عديدة.

■ الشوا، عبد القادر :

عَمِلَ في حقل التعليم والكشفية، أسس مدرسة خاصة، وأصدر مجلة «الكشاف العربي» في ١٩٢٤/٤/١ م، وبعد تقاعده أسس روضة نموذجية للأطفال مع زوجته.

■ الصابوني، عطا الله بن طالب :

وُلِدَ في دمشق عام ١٨٩٥ م، تخرج من دار المعلمين، وشغل وظائف في الجيش والشرطة، ثم مارس الطباعة والصحافة، فأصدر مجلة «الفجر» في آذار عام ١٩٢٧ م، «المكنسة» في عام ١٩٢٨ م، ثم عمل في التعليم مع زوجته نديمة المنقاري، وأصدر مجلة «المرأة» عام ١٩٣٠ م إلى أن تقاعد. توفي في مطلع السبعينات.

■ الصقال، فتح الله بن ميخائيل :

وُلِدَ في حلب في ١٣/٦/١٨٩٣ م، درس في حلب، ثم في كلية الحقوق الفرنسية بالقاهرة، وتابع دراسته في فرنسا، وعرج في طريق عودته على القاهرة فعمل في الصحافة والمحاماة، عاد إلى مسقط رأسه عام ١٩١٩ م ليعمل في المحاماة، وكان أبرز ما قام به، دفاعه عن إبراهيم هنانو عام ١٩٢٢ م، عمل في الصحافة والسياسة فأسندت إليه رئاسة تحرير مجلة «الكلمة» عام ١٩٢٩ م، وتقلد مناصب وزارية في عهد حسني الزعيم عام ١٩٤٩ م. له كتب حقوقية ومذكرات شخصية. توفي في ٢٧/٣/١٩٧٠ م.

■ صليبا، جميل بن حبيب الخوري :

وُلِدَ عام ١٩٠٢ م، درس في باريس، فحصل على ليسانس في الآداب عام ١٩٢٤ م، وعلى شهادة التربية وعلم النفس عام ١٩٢٥ م، وعلى ليسانس الحقوق عام ١٩٢٦ م، وعلى الدكتوراة في الفلسفة عام ١٩٢٧ م. مارس التدريس بين ١٩٢٧ — ١٩٣٥ م، وعين مديراً للتعليم الثانوي بين ١٩٣٦ — ١٩٤٤ م، وفي عام ١٩٤٥ م أصبح مديراً لدار المعلمين الابتدائية، ثم رئيساً للجنة التربية والتعليم في وزارة المعارف، ثم أميناً عاماً لوزارة المعارف عام ١٩٤٩ م، ثم عميداً للمعهد العالي للمعلمين. انتخب لعضوية المجمع العلمي العربي بدمشق، واللجنة الثقافية الوطنية. له مؤلفات فلسفية تربوية، وساهم في إصدار مجلة «الثقافة» ومجلة «التربية والتعليم»، ومثل سورية في عدة مؤتمرات ثقافية.

■ الطرزي، صلاح الدين بن أمين :

وُلِدَ في دمشق عام ١٩١٧م، نال شهادة معهد الحقوق الفرنسي ببيروت، وشهادة الدراسات العليا في القانون، والدكتوراه في الحقوق، ومارس المحاماة، ثم تَقَلَّبَ في مناصب في وزارة الخارجية، إلى أن تُوفي وهو سفير لسورية في موسكو. له مؤلفات حقوقية ومقالات عديدة.

■ طرزي، فلك بنت أمين :

شقيقة صلاح الدين الطرزي، وهي أديبة، ومن النساء المثقفات القليلات اللواتي أسهمن في النهضة النسائية بين الحريين العالميتين، لها مقالات في كثير من المجالات الأدبية في سورية ولبنان ومصر، ومُحاضرات باللغتين العربية والفرنسية في موضوعات أدبية واجتماعية، وقامت بمهمة سكرتيرة «جمعية أنصار السلم» بدمشق.

■ طلس، أحمد بن محمد :

دَرَسَ العلوم الصحفية في باريس، وأصدرَ في عام ١٩٣٦م جريدة «الشباب»، ثم تنازل عنها لشقيقه محمد، أصدرَ في دمشق مجلة «العالمان» عام ١٩٤٣ — ١٩٤٤م، ثم «الأصدقاء»، بالتعاون مع شكيب الجابري، وفي حلب أصدرَ «العالم العربي» عام ١٩٤٧م، و«الأمة العربية» عام ١٩٤٩م، بعدئذ نُقِلَ مكاتب جريدته مرة ثانية إلى دمشق وأصدرها في ١٢/٤/١٩٥١م تحت اسم «البلاغ» ثم «السلام» ثم «الأنوار»، وفي عام ١٩٥٢م، عادَ بها إلى حلب تحت اسمها السابقين «العالم العربي» ثم «الأمة العربية».

■ طلس، محمد بن محمد :

وُلِدَ عام ١٩٠٨م، ودَرَسَ في معهد الحقوق بدمشق، انتمى إلى «الكتلة الوطنية»، وأصدرَ جريدة «الشباب» في ٢٥/٧/١٩٣٦م، لتكون ناطقة باسمها، وفي عهد الاستقلال انتسبَ إلى «الحزب الوطني»، وأصبحت جريدته لساناً له. أصبح نقيباً للصحافة في حلب، ورئيساً لبلديتها في الخمسينات، ونائباً عنها في عهد الانفصال.

■ عبد العال، حسن توفيق بن صالح:

وُلِدَ عام ١٩١٠ م، دَرَسَ الحُقوقَ في جامعة تولوز بفرنسا، والآداب في الأزهر، مارسَ المُحاماةَ والصحافة، فأصدرَ عام ١٩٤٢ م جريدة «الإصلاح»، جعلها في عهد الاستقلال تنطقُ بلسان «الحزب الوطني» الذي انتمى إليه، وفي عام ١٩٥٢ م دمجَ جريدته مع «الحوادث» تحت اسم «الصباح»، ثم أصدرَ عام ١٩٥٣ م جريدة «الميزان» مع عدنان محيي الدين، وفي أواخر عام ١٩٥٥ م أصدرَ في دمشق جريدة «الاتحاد»، ثم عمل في صحافة الكويت، إلى أن تُوفي فيها عام ١٩٨٢ م.

■ العجر، عبد الله:

وُلِدَ عام ١٩٠٢ م في حلب، ودَرَسَ في المدرسة الحسروية، أنشأ مجلة «الاعتصام» في تموز عام ١٩٢٩ م، بالاشتراك مع عون الله الإخلاصي، ولم تستمر أكثر من ثلاث سنوات، زاولَ التجارة إضافة إلى نشاطاته الأدبية والصحفية، وترك ثروة من الشعر الرقيق، تُوفي في عام ١٩٦١ م.

■ العجيلي، صبحي:

أديب مُتمكن وناقد، رغمَ أنَّه لا يحمل شهادة عُلِّيَا في الأدب، وقد تتلمذَ على بدر الدين النعساني، وكان صديقاً لكرم مُلحم كرم. له مقالات أدبية واجتماعية كثيرة في «الضاد»، كما كان لشقيقه عبد الوهاب مقالات في «الحديث»، وكانت كتاباته تتسم بالتقدمية، وإن كان رأيه بالمرأة أقرب إلى المحافظة. بدأ حياته العملية مُوظفاً في المالية، ثم رئيساً لدائرة الدخل، إلى أن تقاعدَ وعملَ مُحاسباً في إحدى الشركات، وقد تُوفي في ٣٠/٦/١٩٨٧ م.

■ عفلق، ميشيل:

بدأ حياته العملية بالتدريس في تجهيز دمشق، ثم أسسَ «حزب البعث العربي» عام ١٩٤٠ م، وأصدرَ مع صلاح الدين البيطار جريدة «البعث» عام ١٩٤٦ م، أسهمَ في الحركة الأدبية والسياسية.

■ عياش، عبد القادر بن عياش:

وُلِدَ في دير الزور عام ١٩١١ م، دَرَسَ في بيروت وحمص، وتخرجَ من معهد الحقوق

بدمشق، منذ عام ١٩٣٥ م مارس المحاماة، وعُيِّنَ في بعض الوظائف القضائية. أصدر مجلة «صوت الفرات» في دير الزور في أواخر الأربعينات، وأسَّس نادياً ثقافياً، انتمى إلى «الكتلة الوطنية»، له مؤلفات عن منطقة دير الزور، ومقالات عديدة.

■ الغزي، كامل بن حسين :

وُلِدَ في حلب عام ١٨٥٣ م، نال حظاً وافراً في الآداب والعلوم التاريخية واللغوية، وبرع في الشعر، تقلَّب في مناصب رسمية، ورأس «جمعية العاديات» وتحرير مجلتها، وتسلَّم إدارة دار الكتب الوطنية، وكان عضواً في بعض المجالس العلمية. وقد تُوفي في ١١ / ١ / ١٩٣٣ م، وترك عدداً من المؤلفات المخطوطة والمطبوعة، أهمها «نهر الذهب في تاريخ حلب».

■ الفاروقي، محمد شرف الدين :

قَدِمَ من مصر إلى لبنان وسُوريّة، وعَمِلَ في التعليم، ثم انصرف إلى الصحافة فأسَّس جريدة «الميثاق» في حلب، في ٢٦ / ٩ / ١٩٢٥ م، واستمر في إصدارها حتى وفاته أواخر الثلاثينات، كان مُعادياً «للكتلة الوطنية» والفكر التقدمي.

■ فتال، إيسيدوروس بن إلياس :

وُلِدَ في حلب عام ١٨٨٧ م، دَرَسَ العلوم والفلسفة واللاهوت في مدرسة الصلاحية بالقدس، سيم كاهناً في القدس عام ١٩١٢ م، ثم تدرَّج في المناصب الدينية إلى أن انتُخب مطراناً على متروبوليت حلب لطائفة الروم الكاثوليك في آب عام ١٩٤٣ م. دَرَسَ البيان والخطابة في القدس، ثم ترأَّس في حلب بعض المدارس الدينية، وله عدة مؤلفات دينية ومدرسية.

■ الفيصل، محمد زُوحى :

وُلِدَ في حمص عام ١٩١٢ م، دَرَسَ في حمص ودمشق، وتلقَّى علومه العليا في الصيدلة والكيمياء في جامعة القديس يوسف ببيروت، عُيِّنَ مُراقباً للصحف في دمشق مدة الحرب العالمية الثانية، وتولَّى رئاسة قلم المطبوعات في حمص منذ أوائل عام ١٩٤٨ م، لم يهتم بالسياسة، بل انصرف إلى الأدب، ونشر مقالاته في العديد من الصحف العربية، وألَّفَ مجموعة من القصص، والدراسات الأدبية والنقدية.

■ قنبر، أحمد :

وُلِدَ في حلب، ودرَسَ علُومهُ الأولى فيها، وانتسبَ إلى «الكتلة الوطنية». وأصدرَ عام ١٩٣٦م جريدة «النذير» لتتطوّر بلسانها، وكانت لَهُ مواقف مُعادية للانتداب، اعتُقِلَ ونُفيَ بسببها إلى صيدا عام ١٩٤٢م، وفي عهد الاستقلال انضمَّ إلى «حزب الشعب»، وأصبحت جريدته لسان الحزب إلى أن توقفت عام ١٩٥٨م، انتُخبَ نائباً عن حلب مرات عديدة، وتقلّد عدة مناصب وزارية في وزارات «حزب الشعب».

■ الكحال، محمد علي :

وُلِدَ في حلب، ودرَسَ علوم الدين فيها، وأصدرَ في ٢٧/٧/١٩٢٩م مجلة «الجامعة الإسلامية»، التي استمرت في الصدور حتى عام ١٩٥٨م، استلمَ الإشراف على المكتبة الوقفية بعد وفاة الشيخ راغب الطباخ، إلى أن وافاه الأجل عام ١٩٦٧م. أيدَ في جريدته دعوة الجامعة الإسلامية، وشباب محمد، ومالَ إلى «الكتلة الوطنية»، وأغلقت مجلته مرات عديدة لخوضه في السياسة.

■ كرد علي، محمد بن عبد الرزاق :

وُلِدَ في جسرين بعمّوة دمشق عام ١٨٧٦م، بدأ حياته الصحفية بإصدار جريدة «الشام» (١٨٩٧ — ١٩٠٠م)، ثم هاجرَ إلى مصر، واشترك في مجلة «المقتطف» وجريدتي «المؤيد» و«الظاهر»، وأسّس مجلة «المقتبس» عام ١٩٠٦م، وعادَ إلى دمشق عام ١٩٠٨م ليؤسس جريدة «المقتبس»، وفي عام ١٩١٤م تركَ «المقتبس» لأخيه أحمد كرد علي، وانصرفَ لرئاسة تحرير جريدة «الشرق»، سافرَ إلى تركيا عام ١٩١٨م، وعادَ عام ١٩١٩م، تقلّد في عام ١٩٢٠م وزارة المعارف، ورأسَ المجمع العلمي العربي، وبقي في رئاسته حتى وفاته في ٢/٤/١٩٥٣م، تاركاً عدداً من المؤلفات الأدبية والتاريخية.

■ الكزبري، نادر :

من مواليد دمشق، حصلَ على شهادة الدكتوراه في الحقوق، وشغلَ عدة مناصب إدارية وقضائية، وأصبحَ مُستشاراً لدبى مجلس الشورى السوري.

■ الكناي، خلدون :

تقلّد وظائف عديدة في وزارة المعارف، وأصبح رئيساً للجنة التربية والتعليم فيها، وألّف بعض الكتب المدرسية، وفي عهد الاستقلال عُيّن أستاذاً للغة العربية في كلية الآداب .

■ كنيدر، شكري بن رزق الله :

ولّد في حلب عام ١٨٨١ م، ودّرّس في مدرسة الآباء الفرنسيّسكان، دخلَ ميدان الصحافة فأصدرَ جريدة «التقدم» عام ١٩٠٨ م، واستمرّ في إصدارها حتى عام ١٩٤٧ م، انتخبَ نقيباً لصحافة حلب أربع مرات متوالية، ومثّلها في الوفد السوري - اللبناني الذي زار انكلترا عام ١٩٤٧ م. عُرِفَ عنه حياده بين التيارات المتنازعة، وقد تركَ مئات الافتتاحيات، وعدداً من الروايات والقصص المؤلفة أو المترجمة. تُوفي عام ١٩٦٤ م.

■ كنيدر، نجيب بن رزق الله :

بدأ حياته الصحفية، بأن أسسَ مع أخيه شكري جريدة «الحوادث الداخلية» و «التقدم» عام ١٩٠٨ م، وما لبثَ الأخوان أن انفصلا، فانفردَ شكري بجريدة «التقدم» ومطبعتها، والتفتَ نجيب إلى شؤون مطبعته «المعارف». وفي ١٠ نيسان عام ١٩٢١ م، أنشأ جريدته «المسرح»، التي أغلقت وأعاد إصدارها في ١٣/٨/١٩٢٦ م، انتقدَ فيها رجال الدين، وما لبثت الحكومة أن أغلقتها في ٨/٨/١٩٢٨ م.

■ الكوراني، أسعد :

ولّد في عكا عام ١٩٠٧ م، وحازَ على شهادة معهد الحقوق العربي بدمشق، مارسَ المحاماة منذ عام ١٩٣١ م، ثم انتخبَ نقيباً للمُحامين، وشغّل مناصبَ عُلّيا في وزارة العدلية والجمارك، وفي عام ١٩٤٩ م تقلّدَ وزارة العدلية، وكلفه حسني الزعيم حينئذ برئاسة لجنة لوضع دستور وقانون انتخاب جديدين .

■ الكيالي، سامي بن علي :

ولّد في حلب، دّرّس في المدرسة السلطانية، ونال منها الشهادة الثانوية، وتابعَ مُطالعاته الخاصة التي كوّنَتْ شخصيته الثقافية، أنشأ مجلة «الحديث» في كانون الثاني عام ١٩٢٧ م .

واستمر يُصدرها حتى عام ١٩٥٨ م. كان من دُعاة التجديد والتطورَ وتحرير المرأة، عمِلَ مُديراً لدار الكتب الوطنية عام ١٩٤٩ م، ومُديراً للمركز الثقافي العربي بحلب، ومُستشاراً ثقافياً للوفد السوري في اليونسكو، وكان عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وشارك في مؤتمرات ومهرجانات ولجان وجمعيات ثقافية، تُوفي في ١٧/٢/١٩٧٢ م، تاركاً مئات المقالات، والعديد من المؤلفات الأدبية والمُحاضرات والأحاديث.

■ الكيالي، طاهر:

يحمل شهادة الحقوق، عمِلَ في حلب مُحامياً ومُدرباً وصحافياً، كان مُديراً لتحرير «العدل» عام ١٩٢٠ م، وساهم في الصحافة الحلبية بمقالاته الأدبية والاجتماعية الكثيرة. ثم أصبح قاضياً.

■ الكيالي، عبد الرحمن بن عبد القادر طه:

وُلِدَ عام ١٨٨٧ م، دَرَسَ في المكتب السلطاني بحلب، ثم حَصَلَ على شهادة الطب من الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٩١٤ م، بدأ حياته العملية طبيباً، ثم دَخَلَ مُعتزك السياسة، فانتُخِبَ نائباً عن حلب مرات عديدة، وتَقَلَّدَ الوزارة غير مرة، وكان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وفي عدد من الوفود السورية إلى الأمم المتحدة، وكان عضواً مؤسساً في «الكتلة الوطنية»، وفي عهد الاستقلال انضم إلى «الحزب الوطني»، وأصبح رئيساً له. له مؤلفات سياسية وكثير من المقالات الثقافية والاجتماعية.

■ المُبارك، محمد بن عبد القادر:

وُلِدَ في عام ١٩١٢ م، في دمشق، ودَرَسَ في معهد الحقوق ومدرسة الأدب العُليا في دمشق، وحَصَلَ على الإجازة في الآداب من جامعة السوربون بباريس، مارسَ التعليم، وتَسَلَّمَ وظائف في وزارة المعارف، وانتسب إلى «الإخوان المسلمين»، وإلى الجبهة الاشتراكية الإسلامية، وفي أوائل عهد الاستقلال انتُخِبَ نائباً عن دمشق، وتَقَلَّدَ الوزارة مرات عديدة، ثم تفرغ للتدريس في الجامعة السورية، وأصبح في مطلع الستينات عميداً لكلية الشريعة. سافر إلى السعودية وتُوفي فيها في مُنتصف الثمانينات.

■ **مردم بك ، خليل بن أحمد مختار :**

وُلِدَ عام ١٨٩٦ ، وتَلَقَّى عُلُومَهُ الْأَوَّلِيَّةَ فِي دِمَشْقَ ، وَالْعَالِيَةَ فِي كَامْبُرِدْجَ ، انْتَسَبَ لِلْمَجْمَعِ الْعِلْمِيِّ الْعَرَبِيِّ بِدِمَشْقَ عام ١٩٢٥ م ، وَأَصْبَحَ أَمِينُ سِرِهِ ، كَمَا انْتُخِبَ عام ١٩٤٨ م فِي مَجْمَعِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِالْقَاهِرَةِ ، وَاخْتِيرَ عَضُوًّا فِي مَعْهَدِ الدِّرَاسَاتِ الشَّرْقِيَّةِ بِمُجَامَعَةِ لَنْدُنَ عام ١٩٥١ م ، وَكَانَ قَدْ تَقَلَّدَ زَوَارَاتِ الْمَعَارِفِ وَالصَّحَّةِ وَالخَارِجِيَّةِ ، وَتُعَيَّنَ وَزِيرًا مُفَوَّضًا لِسُورِيَّةَ فِي الْعِرَاقِ عام ١٩٥١ م . لَهُ عِدَدٌ لَا يُحْصَى مِنَ الْكُتُبِ الْأَدْبِيَّةِ وَالْمُحَقَّقَةِ . أَصْبَحَ رَئِيسًا لِلْمَجْمَعِ الْعِلْمِيِّ الْعَرَبِيِّ عام ١٩٥٣ م ، بَعْدَ وَفَاةِ مُحَمَّدِ كَرْدِ عَلِي حَتَّى وَفَاتِهِ فِي ٢١/٧/١٩٥٩ م .

■ **المغربي ، عبد القادر :**

أَدِيبٌ وَمُؤَلِّفٌ وَحِجَّةٌ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، انْتُخِبَ لِعَضُوبَةِ الْمَجْمَعِ الْعِلْمِيِّ الْعَرَبِيِّ بِدِمَشْقَ وَأَصْبَحَ نَائِبًا لِرَئِيسِهِ ، كَمَا اخْتِيرَ عَضُوًّا فِي مَجْمَعِ فُؤَادِ الْأَوَّلِ بِالْقَاهِرَةِ ، لَهُ عِدَدٌ كَبِيرٌ مِنَ الْبُحُوثِ وَالْمَقَالَاتِ وَالْمُؤَلَّفَاتِ .

■ **المنقاري ، نديمة بنت عمر :**

وُلِدَتْ فِي حَلَبَ عام ١٩٠٤ م ، وَتَخَرَّجَتْ مِنْ دَارِ الْمُعَلِّمَاتِ عام ١٩٢٦ م ، تَزَوَّجَتْ مِنْ بَعْطَا اللَّهِ الصَّابُونِيِّ ، وَأُصْدِرَتْ مَجْلَةُ «الْمَرْأَةُ» فِي ٢٢/٥/١٩٣٠ م ، الَّتِي تَوَقَّفَتْ فِي مَطْلَعِ عام ١٩٣٣ م ، فَاعَادَتْ إِصْدَارَهَا فِي دِمَشْقَ فِي نَيْسَانَ عام ١٩٤٧ م . عَمِلَتْ فِي حَقْلِ التَّعْلِيمِ كَمُدْرَسَةٍ وَمُدِيرَةٍ فِي حَلَبَ وَحِمَاةٍ وَدِمَشْقَ ، إِلَى أَنْ تَقَاعَدَتْ ، تُوفِّيتَ فِي حَلَبَ فِي كَانُونِ الْأَوَّلِ عام ١٩٩١ م .

■ **نون ، إدوار :**

صَحْفِيٌّ وَأَدِيبٌ مِنْ لُؤَاءِ اسْكَنْدَرُونِ ، عَمِلَ فِي صَحَافَةِ حَلَبَ مِنْذُ أَوَاخِرِ الْعَشْرِينَاتِ مُحَرِّرًا فِي بَعْضِ الصُّحُفِ ، وَرَئِيسًا لِتَحْرِيرِ جَرِيدَةِ «الْوَقْتُ» ، ثُمَّ أُصْدِرَ حَوَالِي عام ١٩٣٥ م جَرِيدَةُ «اللُّؤَاءِ» فِي الْاسْكَنْدَرُونَةِ ، وَعِنْدَمَا اغْتَصِبَ اللُّؤَاءُ عام ١٩٣٧ م ، أُصْدِرَ «اللُّؤَاءُ» مِنْ حَلَبَ أُسْبُوعِيًّا ، إِلَى أَوَائِلِ الْخَمْسِينَاتِ ، حِينَ تَقَدَّمَتْ بِهِ السَّنُ فَأَوْقَفَهَا . مَالٌ لِتَأْيِيدِ «الْكُتْلَةِ الْوَطْنِيَّةِ» ، وَدَافَعَ فِي جَرِيدَتِهِ عَنْ مَوَاقِفِهَا .

■ الهاشمي، محمد يحيى بن محمود :

وُلِدَ في عام ١٩٠٤ م، تابعَ دراساته العُليا في بون وبرلين وشتوتغارت، وحَصَلَ على شهادة الدكتوراه في المعدنيات، والتحليل الكيماوي والهندسة الكيميائية، ثم عُيِّنَ أستاذًا في جامعة برلين، منذ عام ١٩٣٧ م مارسَ التدريس في ثانويات حلب، ومنذ عام ١٩٤٥ م أصبحَ أستاذًا في كلية الهندسة بحلب، كان رئيساً لجمعية الطلاب العرب في برلين، وعضواً في جمعية المُستشرقين الألمان، وفي جمعية تاريخ العلوم الطبيعية في برلين، وفي الجمعية الكيميائية السورية. لَهُ مؤلفات علمية وأدبية عديدة. تُوفي في عام ١٩٧٩ م.

■ هنداي، خليل بن محمد عرفات :

وُلِدَ في صيدا عام ١٩٠٦ م، تلقى عُلومه في مُؤسسات خاصة، مارسَ تدريس الأدب العربي في ثانويات حلب، فضلاً عن نشاطاته الأدبية ومقالاته العديدة في المجلات الأدبية في سورية ولبنان وفلسطين ومصر، تُوفي في ٦/٧/١٩٧٦ م، تاركاً عدداً من الكتب الأدبية والنقدية والمدرسية والمسرحيات والقصص.

■ وهبي، محمود :

وُلِدَ في مصر عام ١٨٨٧ م، ومع نهاية الحرب العالمية الأولى قَدِمَ إلى لبنان ثم إلى سورية وعَمِلَ مُدرساً ومُدرِّباً للكشفية في مُدن مُختلفة، إلى أن استقرَ في حلب وأصدرَ في ٢٥/٩/١٩٢٦ م جريدة «الاتحاد»، واتجه بها اتجاهاً وطنياً، واستمرَ في إصدارها حتى وفاته في ١/١/١٩٥٠ م.

قائمة المصادر

- إلياس، جوزيف : «تطور الصحافة السورية في مائة عام»، بيروت — (دار
النضال)، ط ١، (١٩٨٢ — ١٩٨٣ م)، جزعان.
- أيوب، سهيل : «الحزب الشيوعي في سورية ولبنان»، بيروت — (دار الحرية)
عام ١٩٥٩ م.
- الحسيني، إسحق موسى: «الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة»،
بيروت — عام ١٩٥٥ م.
- حنا، عبد الله : «الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان ١٩٢٠ — ١٩٤٥ م»، دمشق —
(دار التقدم العربي — المطبعة التعاونية)، عام ١٩٧٣ م.
- خدوري، مجيد : «الاتجاهات السياسية في العالم العربي»، بيروت — (الدار
المتحدة للنشر)، عام ١٩٧٣ م.
- خوري، رثيف : «الفكر العربي الحديث — أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي
والاجتماعي»، بيروت — عام ١٩٤٣ م.
- دار الرواد : «الأحزاب السياسية في سورية»، دمشق — (دار الرواد)،
عام ١٩٥٤ م.
- زريق، فريدريك : «نهضة العرب»، دمشق — (مطبعة ابن زيدون)،
عام ١٩٤٩ م.
- زيدان، نعمة : «عالمنا العربي — سورية ولبنان»، القسم الأول من سلسلة عالمنا
العربي، بيروت — (وكالة الصحافة الشرقية)، عام ١٩٥٦ م.
- الشريف، جلال فاروق : «حزب البعث — موجز التاريخ النضالي ١٩٤١ — ١٩٨٠ م»،
دمشق — (الاتحاد العام لنقابات العمال — المعهد النقابي
المركزي)، عام ١٩٨٢ م.

- صليبيبا، جميل : «محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام، وأثرها في الأدب الحديث»، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة — (المطبعة الكمالية)، عام ١٩٥٨ م.
- العقاد، صلاح : «المشرق العربي ١٩٤٥ — ١٩٥٨ م»، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة — عام ١٩٦٦ م.
- علون، إبراهيم : «مشكلات الشرق الأوسط»، بيروت — (المكتبة المصرية)، عام ١٩٦٨ م.
- فارس، نبيه أمين : «هذا العالم العربي»، بيروت — عام ١٩٥٣ م.
- وحسين، محمد توفيق

■ لقاءات حيّة :

- ١ — لقاءات مع نديمة المنقاري صاحبة «المرأة» في ١٨/١١/١٩٨٥ م، وفي أوقات أخرى.
- ٢ — لقاءان مع أحمد قنبر صاحب «النذير» في منزله بحلب في ٥/٩/١٩٨٥ م و ٧/٩/١٩٨٥ م.
- ٣ — لقاءات متعددة مع عبد الله يوركي حلاق صاحب «الضاد» في منزله بحلب.
- ٤ — لقاءات متعددة مع بشير فنصه صاحب «الأنباء» في منزله بحلب.
- ٥ — لقاءات متعددة مع منير الرئيس صاحب «بردي» في منزله بدمشق.
- ٦ — لقاءات متعددة مع صلاح الدين البصمه جي صاحب «النهضة» و «آخر دقيقة» في مطبعة «النهضة» بحلب.

■ الصحف والمجلات :

- ١ — مجموعات كاملة من «الشعلة» (١٩٢٠ — ١٩٢٤ م)، «المرسح» (١٩٢١ — ١٩٢٨ م)، «حديقة التلميذ» (١٩٢٤ — ١٩٢٥ م)، «الكلمة» (١٩٢٤ — ١٩٤٦ م)، «القرآن المقدس — القرآن — الشهباء» (١٩٢٦ — ١٩٤٦ م)، «الفجر» (١٩٢٧ — ١٩٢٨ م)، «الحديث» (١٩٢٧ — ١٩٤٦ م)، «الرحمة» (١٩٢٧ — ١٩٣١ م)،

«على كيفك» (١٩٢٧ — ١٩٢٨ م)، «الجهاد» (١٩٢٨ — ١٩٤٦ م)، «الجهاد العربي» (١٩٤٦ م)، «الجامعة الإسلامية» (١٩٢٩ — ١٩٤٦ م)، «الاعتصام» (١٩٢٩ — ١٩٣٣ م)، «المرأة» (١٩٣٠ — ١٩٣٣ م)، «الضاد» (١٩٣١ — ١٩٤٦ م).

٢ — مئات الأعداد من: «التقدم»، «حلب»، «الصاعقة»، «النهضة»، «البريد السوري»، «الأمة»، «الآمال»، «سورية الشمالية»، «النشرة الشهرية»، «التريفي السوري»، «الكشاف العربي»، «الجريدة الزراعية»، «الوقت»، «الميثاق»، «مجلة المحاماة»، «الثعبان»، «الاتحاد»، «المجلة الحقوقية»، «الجريدة الحقوقية»، «المكنسة»، «التاج»، «الأهالي»، «الكشكول»، «العاديات»، «برق الشمال»، «الدستور»، «اللواء الأسبوعي»، «رسالة العمال»، «النذير»، «الشباب»، «رسالة الغرفة الزراعية»، «الحوادث»، «الراوي»، «الإصلاح»، وكثير من النشرات الطائفية.

٣ — أعداد متفرقة من صحف أخرى غير حلبية.

فهرس الكتب

- ١ — «أحاديث جديدة»، عزيز خانكي .
- ٢ — «الأخلاق عند الغزالي»، زكي مبارك .
- ٣ — «أدب الثورات»، فؤاد الشايب .
- ٤ — «الأدب العربي في العصر الحاضر»، جب .
- ٥ — «أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر»، قسطنطين حمصي .
- ٦ — «أرواح شاردة»، علي محمود طه .
- ٧ — «الإسلام الصحيح»، إسعاف النشاشيبي .
- ٨ — «الإسلام وأصول الحكم»، علي عبد الرازق .
- ٩ — «أطيان الربيع»، أحمد زكي أبو شادي .
- ١٠ — «اعترافات فتى العصر»، ألفريد دي موسيه .
- ١١ — «الأغوار»، علي الناصر .
- ١٢ — «آفاق العلم الحديث»، فؤاد صروف .
- ١٣ — «إلياذة هوميروس»، سليمان البستاني .
- ١٤ — «إمرأتنا في الشريعة والمجتمع»، الطاهر الحداد .
- ١٥ — «أهل الكهف»، توفيق الحكيم .
- ١٦ — «الأيام»، طه حسين .
- ١٧ — «باب القمر»، إبراهيم رمزي .
- ١٨ — «بئر الوحشة»، رادكليف هول .
- ١٩ — «البراعم»، عمر يحيى .
- ٢٠ — «برغسون»، عبد الرحمن بدوي .
- ٢١ — «البلدة المسحورة»، علي الناصر .

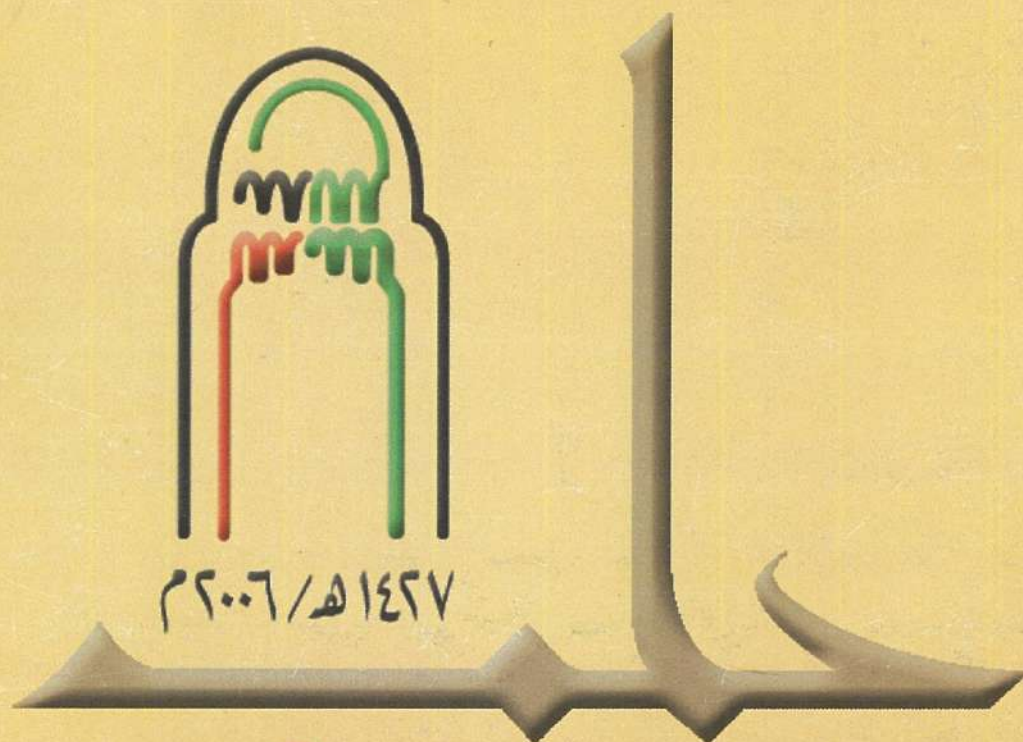
- ٢٢ — «تاريخ الفكر العربي»، إسماعيل مظهر وأمين الخولي ومُصطفى الشهابي .
- ٢٣ — «تاريخ المُستقبل»، جلال نوري .
- ٢٤ — «جديد الأفكار الدينية في الإسلام»، محمد إقبال .
- ٢٥ — «تحت راية القرآن»، مُصطفى صادق الرافعي .
- ٢٦ — «تحرير المرأة»، قاسم أمين .
- ٢٧ — «تراث الإسلام»، عدد من المُستشرقين، جزاءن .
- ٢٨ — «التربية لأجل حضارة مُتبدلة»، ولیم کلیاتريك .
- ٢٩ — «ثورة الأدب»، محمد حسين هيكَل .
- ٣٠ — «الحبشة المظلومة»، سليم خياطة .
- ٣١ — «حديث الأربعاء»، طه حسين .
- ٣٢ — «حرية التفكير وأبطالها في التاريخ»، سلامة موسى .
- ٣٣ — «الحصاد الأول»، أنور شاول .
- ٣٤ — «حضارة العرب»، غوستاف لوبون .
- ٣٥ — «الحقيقة الضائعة»، وداد سكاكيني .
- ٣٦ — «حياة الشرق»، محمد لُطفي جمعة .
- ٣٧ — «حياة محمد»، توفيق الحكيم .
- ٣٨ — «حياة محمد»، محمد حسين هيكَل .
- ٣٩ — «الخطر في سورية»، جيروم وجان تارو .
- ٤٠ — «خُرافة القرن العشرين»، ألفرد روزنبرغ .
- ٤١ — «الخلافة الإسلامية وتطورها لتُصبح عصبة أمم شرقية»، عبد الرزاق أحمد السنبهري .
- ٤٢ — «ذاكرة معارف القرن العشرين»، محمد فريد وجدي .
- ٤٣ — «الدرجة الثامنة»، صلاح الدين ذهني .
- ٤٤ — «الدليل الكامل المُصور لآداب المُعاشرة»، عبد الله جودت .
- ٤٥ — «دليلة»، بول ديماري .
- ٤٦ — «الديوان»، العقاد والمازني .
- ٤٧ — «ذكرى أبي العلاء»، طه حسين .

- ٤٨ — «رسائل النقد»، رمزي مفتاح.
- ٤٩ — «رسالة التوحيد»، محمد عبده.
- ٥٠ — «رواد الشعر الحديث في مصر»، مختار الوكيل.
- ٥١ — «رواد المدرسة الحديثة»، محمد أمين حسونة.
- ٥٢ — «روح السياسة»، غوستاف لوبون.
- ٥٣ — «روح السياسة العالمية»، هولينغ.
- ٥٤ — «الريحانيات»، أمين الريحاني.
- ٥٥ — «زنب»، محمد حسين هيكل.
- ٥٦ — «السفور والحجاب»، نظيرة زين الدين.
- ٥٧ — «سندباد عصري»، حسين فوزي.
- ٥٨ — «سوء تفاهم»، بشر فارس.
- ٥٩ — «سورية»، الأب لامانس اليسوعي.
- ٦٠ — «سورية في عام ١٩٣٨ م»، المكتب العربي للنشر والدعاية.
- ٦١ — «سنيد قریش»، معروف الأرنؤوط.
- ٦٢ — «الشرق الإسلامي في العصر الحديث»، حسين مؤنس.
- ٦٣ — «الشرق الجديد»، محمد حسين هيكل.
- ٦٤ — «الشعب الذي لبس التاج»، جلال نوري.
- ٦٥ — «الشفق الباكي».
- ٦٦ — «الشهاب الراصد»، محمد لطفى جمعة.
- ٦٧ — «شهادة الطبيعة»، فرنسيس مراش.
- ٦٨ — «شهر في أوروبا»، سامي الكيالي.
- ٦٩ — «شونهور»، عيد الرحمن يدوي.
- ٧٠ — «الشيخ جمعة وأقاصيص أخرى»، محمود تيمور.
- ٧١ — «الشيخ سيد العبيط»، محمود تيمور.
- ٧٢ — «صدى أحلامي»، جميلة علائلي.
- ٧٣ — «ضحى الإسلام»، أحمد أمين.

- ٧٤ — «طارق بن زياد»، معروف الأرنؤوط .
- ٧٥ — «الطلائع»، محمود أحمد السيد .
- ٧٦ — «طلسم الحياة»، عبد الرحمن أبو قوس .
- ٧٧ — «الظما»، علي الناصر .
- ٧٨ — «عشيق الليدي تشاترلي»، د. هـ. لورانس .
- ٧٩ — «العقل الباطن»، سلامة موسى .
- ٨٠ — «على هامش السيرة»، طه حسين .
- ٨١ — «عمر بن الخطاب»، معروف الأرنؤوط .
- ٨٢ — «عودة الروح»، توفيق الحكيم .
- ٨٣ — «الغريال»، ميخائيل نعيمة .
- ٨٤ — «فاطمة البتول»، معروف الأرنؤوط .
- ٨٥ — «فجر الإسلام»، أحمد أمين .
- ٨٦ — «الفتى والفتاة»، عبد الرحمن الحص .
- ٨٧ — «فتاة نهر الكلب»، سعيد ولیم بريخان .
- ٨٨ — «الفتاة والشيوخ»، نظيرة زين الدين .
- ٨٩ — «في الأدب الجاهلي»، طه حسين .
- ٩٠ — «في ساع من الزمن»، محمود أحمد السيد .
- ٩١ — «في الشعر الجاهلي»، طه حسين .
- ٩٢ — «في الفلسفة اليونانية»، عبد الرحمن بدوي .
- ٩٣ — «في قصور دمشق»، محمد النجار .
- ٩٤ — «في منزل الوحي»، محمد حسين هيكل .
- ٩٥ — «قدر يلهو»، شكيب الجابري .
- ٩٦ — «قصة الكفاح بين روما وقرطاجة»، لجنة الجامعيين لنشر العلم .
- ٩٧ — «كانت»، عبد الرحمن بدوي .
- ٩٨ — «كلمة في اللغة العربية»، إسعاف النشاشيبي .

- ٩٩ — «اللغة والتجدد»، عبد القادر الكرماني .
- ١٠٠ — «ما تراه العيون»، محمود تيمور .
- ١٠١ — «المؤتمر العربي القومي في بلودان»، فؤاد خليل مفرج .
- ١٠٢ — «مجموعة الأرجال»، عيسى اسكندر المعلوف .
- ١٠٣ — «مرآة الحسناء»، فرنسيس مرّاش .
- ١٠٤ — «المرأة في الإسلام»، منصور فهمي .
- ١٠٥ — «مروضة الأسود»، طانيوس عبده .
- ١٠٦ — «مشروع اتفاق لأجل سلام دائم في فلسطين»، نفيل بربور .
- ١٠٧ — «مشهد الأحوال»، فرنسيس مرّاش .
- ١٠٨ — «مصرع كليوبترا»، أحمد شوقي .
- ١٠٩ — «مطالعات علمية»، علي مصطفى مشرفة .
- ١١٠ — «المفكرون المصريون»، إسماعيل أحمد أدهم .
- ١١١ — «مقدمة لدرس لغة العرب»، عبد الله العلايلي .
- ١١٢ — «المكاري والكاهن»، أمين الريحاني .
- ١١٣ — «الملاح التائه»، علي محمود طه .
- ١١٤ — «ملقى السبيل»، إسماعيل مظهر .
- ١١٥ — «من بعيد»، طه حسين .
- ١١٦ — «المنتخب»، عبد الحميد فؤاد وعبد القادر عاشور وأحمد زكي أبو شادي .
- ١١٧ — «الموازنة بين الشعراء»، زكي مبارك .
- ١١٨ — «النبوغ اللبناني في القرن العشرين»، أنيس نصر .
- ١١٩ — «نشوء الأمم»، أنطون سعادة .
- ١٢٠ — «نظرات في الحياة القومية»، قسطنطين زريق .
- ١٢١ — «نظرية التطور»، سلامة موسى .
- ١٢٢ — «النفس الحائرة»، فريد حيش .
- ١٢٣ — «نقد الشعر الجاهلي»، محمد فريد وجدي .
- ١٢٤ — «النكبات»، أمين الريحاني .

- ١٢٥ — «نهم»، شكيب الجابري .
١٢٦ — «نيتشة»، عبد الرحمن بدوي .
١٢٧ — «هكذا تكلم زرادشت»، نيتشة .
١٢٨ — «هغل»، عبد الرحمن بدوي .
١٢٩ — «الورد الأبيض»، محمد أمين حسونة .
١٣٠ — «الوعي القومي»، قسطنطين زريق .
١٣١ — «يستاehl»، محمود طاهر لاشين .
١٣٢ — «اليوم والغد»، سلامة موسى .
١٣٣ — «Al Random»، أحمد زكي أبو شادي .



جامعة الثقافة الإسلامية

طبع بمديرية الكتب والمطبوعات الجامعية المطبعة الرقمية
جامعة حلب